مفهوم الألوهية

وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي

دراسة مقارنة بين المذاهب والفرق الإسلامية

الأستاذ الدكتور

أشرف حافظ

الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م



دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع

الرقم المتسلسل: ؟؟؟

رقم الإجازة المتسلسل : (/ /)

رقم الإيداع : (/ /)

تأليف: نورا عايدة شحادة؟؟؟؟؟

الواصفات: ؟؟؟؟؟

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية
من قبل دائرة المكتبة الوطنية





وسط البلد - مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦٥٥٨٧٧ - موبايل: ٠٠٩٦٢٧٩٥٥٢٥٤٩٤

ص. ب ٧١٢٥٧٧ عمان

E-Mail: dar_konoz@yahoo.com

ردمك: ISBN: ?????

تنسيق وإخراج صفا نمر البصار 079 6507997

الإهداء

إلى .....

أمي

وزوجتي

وأبنائي، إسلام وولي الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ هُنَالِكَ الوِلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴾

الكهف- الآية (٤٤)

صدق الله العظيم

فهرس

الباب الأول

الأسماء والصفات الإلهية

الباب الثاني

الاتحاد والحلول ووحدة الوجود

الباب الثالث

الصلة بين مفهوم الألوهية والولاية

تقريظ

بقلم الأستاذ الدكتور

عبد الكريم عبد الله بالقاسم

كان لي شرف تحليل وتقريظ كتاب الأستاذ الدكتور : **أشرف حافظ** . والذي يحمل عنوان (**مفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في الفكر الإسلامي**)، وهذا الكتاب يحمل بين ثناياه خبرة الأستاذ وحنكة الكاتب، قد قسمه مؤلفه على ثلاثة أبواب في تسعة فصول في كل باب ثلاثة فصول جاءت في مجملها متقابلة مع عنوان الكتاب ومفهومه بطريقة منهجية دقيقة .

وقد احتل الباب الأول منه (**الأسماء والصفات الإلهية**) وهو الموضوع الأدق لمفهوم الألوهية التي تتحدد من خلال بيان مفهوم الصفات والأسماء بعيداً - حسب المفهوم الإسلامي – عن بحث الذات كماهيّة، والتي دافع عنها الكاتب خوف الوقوع في التشبيه والتجسيم .

فدخل بطريقة موضوعية في فصله الأول ومن خلال تحليل (**منطوق اللغة وألفاظها إلى عمق مدلوليّ الاسم والصفة وعلاقتهما بالمسمي والموصوف**) وما يليق منها، باستناد جيد إلى المصادر ذات العلاقة بعيدا عن الغموض الكلامي والإلتواء الفلسفي، في توضيح فكرة ما يليق لله وما يستحيل عليه منها من خلال النفي والإثبات، وكذا لم يغفل الكاتب فيها الاستئناس بآراء العلماء الكبار، والاحتماء بالدليل النقلي من المصادر الثابتة قرآناً وسنة .

ويرجع في فصله الثاني، وبعد أن أكد ما سبق لفظياً ومعنوياً من خلال اللغة والمصادر المساعدة، إلى (**الاسم والمسمي والتسمية**) إلا أنه هذه المرة ارتقي بها الكاتب عقلياً ليدخل بها إلى مفهوميّ الغيرية والهوية، متتبعاً الآراء القائلة بأن الأسماء هي عين الذات أم هي غيرها، أي القائلين بالغيرية والقائلين بالهوية، متصفحاً وبشكل دقيق آراء العلماء والفرق والجماعات في ذلك - وهي من صلب

الفلسفة العربية الإسلامية - مستشهدا بالآيات والحجج العقلية، ولم ينس بين ذلك من توجيه الدفة النقدية المبثوثة بين كل الآراء المعروضة بطريقة موسوعية لطيفة وصولاً إلى النتائج المرجوة بأن الخلاف في ذلك لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً وهي من طبيعة الفكر الإنساني المتجدد . باعتماد رصين على كتب التفسير والكلام والتصوف والفلسفة في هذا المضمار، في توطئة لما ينجم من اختلالها من مساس للتنزيه ودخول للتشبيه والتجسيم .

وهو عنوان الفصل الثالث، الذي كان يحمل ذات المدلول (**التنزيه والتشبيه والتجسيم**) وكأنه أعتمد أن يظهر النفي وصولاً للإثبات، والخلل وصولاً إلى الصحة من التنزيه، فعمد إلى بيان (**الغلو الشيعي**) وتطرفه في الاعتماد على المؤثرات الدخيلة والأفكار الغريبة التي انزلقت إلى تراثهم من الأديان السابقة، فأسلمهم إلى القول بالتشبيه والتجسيم، ولم يغفل ما اعتمدوا عليه من نصوص فهمت لديهم فهماً حرفياً أدت إلى مفاهيم خاطئة حول الألوهية، تعالي الله أن يوصف بها، وتتبع الآراء بكل دقة داخل فكرهم ومن خلال مصادرهم إبعادا للاتهام أنها أقوال منحولة عليهم، ليصل بها من أول نشأتهم حتى آخر الفرق المتأثرة بهم في بعض الاتجاهات الصوفية ذات المنشأ الشيعي الغالي كالأغاخانية وغيرها .

هذا ولم يتناس الكاتب أن الشيعة لديهم آراءً معتدلة في الموضوع لا يجب أن تهمل، فعّرج عليها في تقابل بين الأصيل والدخيل، الصواب والخطأ، التنزيه وما يقابلها من التشبيه والتجسيم، أو عند أصحاب المذهب العقلي (**المعتزلة**) وهم رواد حركة التنزيه والدفاع عنها ضد الغنوصية الفكرية والبدع العالقة بالإيمان المعقلن وتمجيد العقل مع النص في حركة تنويرية وسط خضم ما شاب التوحيد من تشبيه وتجسيم .

ثم وضع أيدينا على آراء الحركة الفكرية الكلامية الوسطية (**الأشعرية**) وكأن لسان حاله يقول هذه لجّة التشبيه والتجسيم في الغلو الشيعي، وهذا التنزيه العقلي المعتزلي وهذه الوسطية الأشعرية والاستئناس بالنص والاحتماء به دون حرفية مع توجه عقلي محدود لمحاولة التوفيق بين العقل والنقل كتنزيه للوحدانية .

وفي مقابلة هذه الاتجاهات الكلامية يكمل حلقة الفكر العربي التي تمس هذا الموضوع مثل (**الصوفية**) والفلاسفة (**الحكماء العرب**) فعرض آراء الصوفية

المعتدلة التنزيهية في محاولة الابتعاد عن التصوف الفلسفي وأراءه التي أفرد له فصولاً فيما بعد، وتبين منها إنها تعتمد التنزيه قدر الإمكان لاعتمادهم على المعرفة الذوقية، فهو - أي - الله لا يدرك بالحواس لأنه ليس محسوساً، ولا يدرك بالعقل لأن العقل عاجز عن الرقي إليه فهو منزه عما يشوب الذات الإلهية مما ينقص قدرها وعلوها .

أما **(الفلاسفة)** فلقد تتبعهم في جدولة ترتبيه دقيقة بدءا من الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ثم الغزالي، وبين مفهوم الألوهية لديهم وتأثرهم في العديد من أرائهم بنظريات الفلسفة اليونانية في موضوع الألوهية والتنزيه، ومع ذلك لم يتركنا الكاتب خاليّ الوفاض من آراء جيدة ومقبولة عقلاً ومنطقاً عند هؤلاء، فهم وإن كان لهم تأثرا بالدخيل فلديهم انعكاف على الفكر الأصيل لغة وتفسيراً وكلاماً وفلسفة في موضوع الألوهية في بنيتها الحضارية الإسلامية .

أما الباب الثاني والذي عنونه المؤلف بـ **(مذاهب الاتحاد والحلول و وحدة الوجود)** فهو يرمي إلى ما قد يصيب فكرة التأليه من تشويه نتج عن مدلول فكرة دخيلة يكون لها المساس بجوهر التوحيد والوحدانية .

ويسلم في فصله الأول ما يسمي **(بتأليه البشر أو الإنسان الإلهي)**، ونفي الأول ينتج إثبات التالي، فغاص بها الكاتب في فصله الأول غوص العالم بخبايا الفكرة فحللها بطريقة منهجية موضوعية رجوعاً بها إلى منابعها الأولي في المفهوم و الماصدق، ويخلص من المفاهيم السالفة بأنها تسلم لا محالة إلى تأليه البشر، فما كان منه إلا أن أعطي الفكرة عنوانا مستقلاً لإثراء البحث والموضوع .

فقدم للفكرة بإرجاعها إلى الحقب الأولي في التاريخ البشري مستأنسا ومسترشدا بالمصدر الثابت وهو القرآن الكريم، في قصة النمرود وارتباط الفكرة بالقوة والطغيان، وإعطاء التوطئة المناسبة لإظهار أن ذلك سببه التأليه وإدعاء الربوبية ليرجع بنا وفي تاريخية المنهج إلى جذور المسألة ومنابتها منذ عهد الفراعنة تألها وتأليها للبشر، ملوكهم وسادتهم فغاب الإيمان بالإله الواحد، وطغي فرعون وقال أنا ربكم الأعلى، لتكون عند اليهود صورة انبثاق الناسوت من اللاهوت فادعوا أن عزيرا

ابن الله فسبقوا النصرانية بالفكرة، وهكذا كانت عند الهنود أخصب دول العالم في الآلهة البشرية.

وهكذا استلهم المسيحيون الفكرة، فقالوا بألوهية المسيح عليه السلام ليتطرفوا بالقول أن القديس بولس يعد رسولاً قديسا، وهكذا كان دين النصرانية في ترسيخ الفكرة في أناجيلهم وشاعت بين رواد كنائسهم، تحت مظلة قضية التأليه وارتباط اللاهوت الناسوت التي شربتها فرقهم على اختلاف نحلها ومعتقداتها .

وعَرّج الكاتب بطريقة إشارية إلى انتشار اليهودية والمسيحية في شبه الجزيرة العربية، وكونها قد أثرت بطريقة مباشرة وغير مباشرة في عقلية المنافقين ومعتقدهم والتي كانت خفية في عهد النبي صلي الله عليه وسلم، ونجح الكاتب أيما نجاح في إعطاء تلك اللمحة الخفية التي سَيُبني عليها فيما بعد موضوع تسرب الفكرة لبعض الفرق الإسلامية وهذا ما جعله ...

يعنون الفصل الثاني بـــ (**الشيعة الغلاة**) وكيف أنها كانت تقول بتأليه البشر بصريح القول أو خفية تحت مسميات أخري ستفصح عنها البحوث التالية، فبدأها مع السبأية والبيانية، وحلل كيف أن ابن سبأ أول من القي بهذه الفتنة والفكرة البغيضة في محيط الغلاة فأله عليّ رضي الله عنه تحت ستار فكرة يهودية والتي ينتمي إليها لتنتشر في الشيعة الغلاة انتشار النار في الهشيم، ليتلقفها ابن سمعان في البيانية فيدعي الربوبية على مذهب الحلولية لأن روح الله حلت فيه - على زعمه الخاطئ – فتستلمها أخطر الفرق الإسلامية وهي الإسماعيلية الباطنية والدروز، فاعتمدت تأليه البشر وعبرت عنها في شخص الإمام، ثم الدروز في الإمام الحاكم ظل الله في الأرض، ويصبح مذهب التأليه هو مذهب الدروز .

وتتطور الفكرة مع الحروفية من دور الحلول إلى القول بوحدة الوجود، لأن أدم عليه السلام كما زعم فضل الله الحروفي منعكس للكون بأكمله على صورة الحروفية، نموذجاً للصورة الإلهية، وخلط الفكرة بفكرة الفيض ووشائج فلسفية أخري ذات جذور هندية ويونانية وغيرها، لتصل في العصر الحديث – رغم تقدمه المادي والمعنوي - فكرة تأليه البشر فتستلمها الأغاخانية تحت طائلة الحلول والوحدة مع جمعها لآراء الغلاة السابقين، إلى أن يكون المؤله هو مظهر الاسم الإلهي

الأعظم، فيعتبر عندهم حلقة وصل بين الألوهية وبين الارتقاء بالبشر إلى مصاف الألوهية ودرجتها العالية، ويكون الاسم الإلهي هو التعبير عن تلك الحالة من الحلول والاتحاد وحلول الإله في الإنسان، ويصبح الإنسان هو محل حلول الإله مظهراً من مظاهر الاسم الإلهي، ويكون هو المعصوم وهو القدس المضيء والمقدم على عالم الدين والشريعة، وما إلى ذلك من خرافات أدت فيما بعد إلى مخا ريق إدعاء الألوهية .

ولم تبتعد كثيراً في العصر الحديث البابية والبهائية عن أصل الفكرة واتساقها مع الباطنية الأولي، في جعل الإمام المظهر الأسمى للإله، ويدعي المرزا النبوة على ذلك فيصبح المهدي المنتظر، لأنه مظهر من مظاهر العقل الكوني حلت فيه روح الحق كما حلت في الأنبياء وهو بالضرورة سيحل في الآخرين من بعده، ويتطرف أتباعه بناء على ذلك فيجعلوه أكمل وأتم هيكل بشري ظهرت فيه الحقيقة الإلهية ويوصف على ذلك بأنه قيّوم بناء على تصريحه :- بأنه هو الإله – تعالي الله عن ذلك علوا كبيراً.

ويصل الكاتب بطريقته النقدية الرائعة إلى التعليق على ذلك بأن هذه الخزعبلات والأفكار غير السوية حول الألوهية نقلت إلينا عن طريق غلاة الشيعة عن طريق أديان ومذاهب ومعتقدات يهودية ومسيحية وفارسية قديمة هدفها الطعن في أعظم حقيقة إسلامية ألا وهي جوهر التوحيد وتحقيق التنزيه لله وحده.

ويستمر الكاتب في تحقيق علائق مفهوم الألوهية وما شابها من الوحدة والحلول والاتحاد، فنراه كأن لسان حاله يقول :- فما قولكم إن كان هذا وضع الاتحاد والحلول والوحدة مع الشيعة الغلاة فما هو حالها مع القائلين الأصلاء بها ألا وهم الصوفية ؟ أي في اتجاه التصوف الفلسفي، فما كان منه إلا أن عنون:-

الفصل الثالث بـــ (**التصوف الفلسفي**) الذي يسبح فيه بمهارة مع الآراء والشروح عند كبار الصوفية، البسطامي، الجيلي، الجنيد، ابن العربي، وغيرهم محللا المناقشات في الموضوع بصدد أقوالهم وآرائهم حول مسائل الاتحاد والحلول والوحدة حيث كشف عن اتجاهين :-

أولهما:- مفسراً وشارحاً ومدافعاً عنها بأنها محمودة اللفظ والمعني لا تختلف في اللفظ والمفهوم مع الشريعة الغراء ولا مع الإيمان وقدسية الربوبية، وهذا الاتجاه

ذهب إلى تأويل الألفاظ على إنها وحدة شهود وليست اتحاداً أو حلولاً، ورأوا أن وحدة الشهود هي توحيد الألوهية وهي حالة لا تخضع لوصف أو تفسير لدقة معناها وبذا تعجز العبارة عن وصفها، لأن مشاربهم ذوقية وجدانية واستعملوا لنفسهم رموزاً ومصطلحات قد يصعب على البعض فهمها فيظلمهم، وخاض المؤلف في هذا مع نصوصهم وأرائهم ما يعجز القلم عن تحقيقه في هذه العجالة، وانتهى إلى نقد فكرة وحدة الشهود لما يشوبها من غموض الدلالة.

وثانيهما:- يؤكد على أن الألفاظ والآراء تنطوي على معاني الوحدة والاتحاد والحلول وهي أراء متأثرة بشكل كبيرة بالفلسفات القديمة وعلى رأسها الغنوصية والأديان السابقة .

ويستعرض الكاتب رأى الصوفية الكبار البسطامي، ابن العربي، الجيلي، في بيان وتحليل وتأكيد أرائهم فيها من خلال أصولهم، وبيان العديد لموا جيدهم وشطحاتهم ومصطلحاتهم في تأكيد هذا المضمار، مع عدم إغفال بعض الآراء المؤيدة أو الناقدة من الصوفية المتأخرين عنهم، ليصل بعد ذلك كعادته إلى التعليق حول الموضوع، مؤكداً بأدلته العقلية والنقلية على فساد القول بالوحدة والاتحاد والحلول، فقيام موجود بموجود، على سبيل التبعية، وحلول القديم في الحادث، و اتحادهما كمحسوس باللامحسوس (**المعقول**) غير جائز لاختلاف الماهيتين و ذلك محال عقلاً وشرعاً، مستشهداً في انتصار واضح لعلم الكلام على الصوفية، وبالاتجاه العقلي المعتزلي (**عبد الجبار**) والوسطية الأشعرية (**الإيجي**) والشخصية الدينية (**الغزالي**) كشاهد من أهلهم الصوفية، وليس أدل على ذلك من أن الله سبحانه حكم على من ألّه المسيح بالكفر فلم يبقي إذن إلا أن تكون هذه الفكرة بعيدة عن الحقيقة والفطرة السليمة والعقل والإيمان والإسلام في قمة توحيده .

ويقف بنا الكاتب على حقيقة أخري لها علاقة بالألوهية بعد التجسيم والتشبيه، ثم الحلول والوحدة، مما ينقص من سمة التنزيه للذات الإلهية، ويغرق العقول والوجدان في مزالق الإلحاد وادعاء الربوبية وتأليه البشر، فيربط أول البحث بآخره بعنوان :-

الباب الثالث (**الولاية وعلاقتها بالألوهية**) ذلك لأن مفهوم الولاية له علاقة وثيقة بمفهوم الألوهية وادعاء الربوبية والمنحى السياسي الشيعي، وهي لصيقة المعني بالكرامة والنبوة وغيرها .

لهذا ركز الكاتب عليها من هذه الزاوية لاستكمال المنهج المتبع في تحرير مفهوم الألوهية وأنها ثابتة لله وحده وإبطال ما عداها، ليأتي في فصله الأول محرراً (**معني الولاية لغة وشرعاً من خلال مفاهيم الألفاظ ونصوص القرآن والسنة**)، فبدأ من التولية والرعاية والمحبة والنصرة لتنصب كلها في صالح الولي، وبهذا تتفاضل فيها النفوس على درجة الإيمان وتحقيقاً للصفات الإلهية من الصرف والتوفيق وغيرها، ثم يرجعها إلى أحوالها الأولي ثم منشأها من حيث الفكرة إلى ما قبل الإسلام، ثم عن علاقتها بالكرامة والطبقات والدرجات بسيطة المنشأ إلى أن اكتمل مع اتساق الشريعة ويستشهد بنصوص الكتاب مؤيدا ذلك بقصة أصحاب الكهف، ومريم عليها السلام، وأصحاب الأخدود، حتى مفهوم الأولياء إسلامياً في أولياء الله أخوة الصدّيقين .

ويري في رأي الصوفية شططاً فمعظمهم لا يجد لها تحديدا فهي على اللفظ من ولاية الله بعد أداء الطاعات للعبد، فهي وهبية وليست كسبية ترجع إلى التوفيق .

لهذا وخوف الخلط في المفاهيم دخل بنا المؤلف إلى التفرقة بين المعجزة والكرامة توطئه لما بعدها من جهة، لكي لا يحصل هناك مفاهيم خاطئة بين الأمر المعجز،الذي يظهره الله على يد النبي من الأمر الذي يظهره الله على يد الصالحين توفيقاً لهم فكلاهما يقرن بالتحدي، إلا أن المعجز للنبي مقروناً بدعوى الرسالة، والثاني للولي إظهار لشرع الله والإيمان، وكلاهما ثابت بالنص .

ويتخطي المؤلف الأمر المعجز باعتباره أكثر يقيناً فيتوجه إلى إثبات الكرامات من خلال وقائع ونصوص مؤيدة، لبيان علائق فهم الولاية، من خلال قصص العبد الصالح، أهل الكهف، مريم العذراء، جريج الراهب والغلام الرضيع، وجريان النيل بكتاب عمر، وغيرها كثيرة عند الصحابة والتابعين وما أكثرها عند الصوفية . وإذا كانت المعجزة التي هي ثابتة لا تتغير وهي دائمة ما كانت الرسالة، فإن الكرامة والولاية فيها وحفظ الولي بها قد ترتفع وتتغير عاقبة الوليّ بعدها كما حدث لـ

(بلعام بن باعوراء) بعد دعائه على موسى عليه السلام رغم امتلاكه للاسم الأعظم فانسلخ منها .

وظف الكاتب هذا المعني المبسط والواضح لكون الشيعة كما يقول قد فهمت هذه المفاهيم فهما خاطئاً، فخلطوا بين الولاية الدينة وبين الإمامة السياسية وكذا بين المعجزة والكرامة والعصمة والحفظ فوظفت للإمام عندهم توظيفاً له وشائج من تأليه البشر السابق، وعلى ذلك :-

يأتي بعنوان مستقل وهو (**الولاية والإمامة**) وضّح فيه كيف أن مفهوم الإمامة كان في معناه بسيطاً دنيوياً، ثم تطرفوا به مع التأليه والعصمة وغيرها ليصل إلى أوج التطرف مع الولاية والكرامة وإثبات المخاريق لأئمتهم بتزاوج مع التأليه المنبثق من الحلول والاتحاد فربطوا مفهوم الولاية بالإمامة.

فكان (الفصل الثاني) بعنوان (**الشيعة الأول الغلاة وتأثرهم بالمعتقدات والأديان السابقة**) .

وتتبع المؤلف ببراعة الفرق الغالية من الشيعة في قضية الإمامة بدءاً من السبأية وكيف ربطت بالنص، وكيف ربطت بتأليه عليّ رضي الله عنه، وما كان لها من الرجعة وهذه كلها لها جذور يهودية، وخرج مع الكيسانية والحربية، في تلك الفكرة التي تعتبر امتدادا لأفكار بن سبأ التي أثبتت مع ما سبق المعجزات للائمة ولذا التجأوا إلى التأويل لتحرير وتأكيد منحاهم في تبرير العصمة والوصاية والرجعة وغيرها، التي تمثلت في المهدي عند البيانية والجناحية، فقالوا معها بالإباحية والتناسخية، ويكون ادعاء النبوة والألوهية عند المنصورية والخطابية هي المبدأ الأسمي، لتتفنن الإسماعيلية الباطنية في ذلك، فتقول بالإمام المستور، وفرقت بين الإمام المستودع والمستقر، الأول هو الوصي على الأئمة حتى النضج، ثم يكون مستقرا .

والثاني صاحب النص الشرعي، صاحب السلطان الروحي نصف الإله، معصوم وصلت إليه الروح الإلهية بالتناسخ . وهو صاحب الذكر الحكيم والألوهية،و أدخلت فكرة المنازل المقدسة مع هذه الخزعبلات والأباطيل، التي دارت عندهم حول

اثنا عشر رجلا يسمون بالحجج أصحاب الدعوة في الإمام، ولا يخفى ما لهذه الأفكار المريضة من أصول فارسية وهندية غنوصية قديمة شربتها الشيعة الغلاة وإخوان الصفا وبعض الشخصيات الأخرى .

وهكذا يسلمنا الكاتب بتتبع علمي ومنهج تاريخي إلى بروز فكرتان لهما كبير الأثر في التصوف المتأثر بالاتجاه الشيعي وهما: فكرة النور المحمدي. فلم يكتفوا بالغنوص التي تمثل في الحضرة الإلهية بل جعلوه إماما كونيا هو عنصر موجود، فلاهوت الإمام قبس من نور، فأحلت الإمامة على أنها قبس من النور المحمدي الذي هو قبس من النور الإلهي .

أما الفكرة الثانية فهي الإنسان الكامل المتمثلة في شخص النبي أو الوصي أو الإمام فعندهم لا فرق، فمالوا بالأمرين معا توظيفاً لفكرتهم لمناحي غنوصية دينية قديمة فيضية بعيدة عن الواقع والعقل والإيمان .

ويجعل المؤلف بعد ذلك عنواناً أسماه (**الشيعة المتصوفة**) في لفتة عميقة من أن الفكرة تدحرجت لفكر الصوفية، ولكن ليست على الإطلاق بل بالتصوف اللصيق بالفكر الشيعي الغالي، لاسيما وأن الفكرة كما أوضحها المؤلف بأنها استترت على ما يقرب من ستة قرون، إلى أن ظهرت موجات فكرية مزجت بين أفكار الغلاة في التأليه والعصمة والوصية والرجعة والمعجزة والكرامة وادعاء النبوة والألوهية، وبين أفكار الصوفية الغالية أيضا التي كانت متأثرة إلى حد بعيد بآراء (**ابن عربي**) ومدرسته .

فحدد لنا ثلاث شخصيات أظهر من خلالها تطور الفكرة وامتزاجها بين التصوف الغالي والتشيع الغالي أيضا، فكان (**الآملي، والحروفي، البرسي**) وهم على اختلاف مشاربهم إلا أن نبراسهم الفكري في هذا المضمار واحد، فقد تروحوا بين أفكار الشيعة الغالية التي صهرت كل أفكارها الغالية في الولاية وجعل هذا الولي هو الإمام المعصوم الحامل لتك الأقوال المتطرفة في الألوهية والتناسخ والوصاية وغيرها، وجعله مظهراً من مظاهر الألوهية على الأرض فانساق هؤلاء وراء تلك الأفكار لما بين الاثنين من وشائج قربى في الغنوصية والولاية وغيرها، ليذهبوا إلى تأليه الولي الإمام، مؤكدا منهجيته هذه من خلال مؤلفاتهم وأقوال المصادر الموثوقة حتى تستقيم الفكرة، ويثبت الأمر أنه ليس ادعاءاً أو انتحالاً .

ويختم الباب بفصله الثالث (**التصوف**) لأمرين : لبيان مفهوم الولاية التي شابها ما شابها من غموض الفكرة عند الشيعية من جهة، ولكي تستكمل الفكرة بما بدأ به المؤلف الكتاب عن علاقة الألوهية بالولاية في ربطه وبطريقة منهجية آخر الكتاب بأوله لاستكمال الحلقة فحدد لنا بداية، أن التصوف تصوف سني وفلسفي . وكلاهما له رأى ومنحي في الموضوع .

أما عند الأول وهو **السني** فقد وسع فكرة الولاية لتشمل كل المؤمنين الصالحين، وجعلت هي لب التصوف، وكان مدار بحثهم منذ الصدر الأول حول هل هي اختيار وهبة من الله، أم أنها وفق إرادة العبد وتوفيقه ؟ وهل هي قاسم عام بينهم ؟ إلى غير ذلك . وجاء سياق المبحث كذلك متتبعاً أعلام الصوفية السنيين الكبار معتمداً على مصادرهم، (**إبراهيم بن أدهم، ذو النون المصري، أبي سهل التستري والحكيم الترمذي، ثم الطوسي، وأبي حامد الغزالي**) .

ويصل الكاتب إلى أن فكرة الصوفية السنية عن الولاية ودرجاتها ومقاماتها واصطلاحاتها و اكتساباتها جميعها عند هؤلاء لم تخرج عما دأبت عليه الشريعة والعرف، من الإيمان والتدرج به إلى الملكوت الأعلى في حالة وجدانية رقيقة، بعيدة عن كل تأليه أو عصمة أو رجعة أو قربها حتى من أمور الإمامة كما صنفها الشيعة .

ولم يستخلص لنا من كل ذلك إلا فكرة واحدة لم يرتضيها الكاتب وهي القول بختم الأولياء عند (**الترمذي**) وذلك مستشهداً بالمصادر ذات الثقة وفساد القول بهذا، ورغم غلوه لم يصل إلى حد التأليه الشيعي فبقي التصوف في منحاه السني نقيا لم تشبه شائبة حول الولاية ومن ثم في ارتباطها بموضوع الألوهية .

أما عن **التصوف الفلسفي**، الذي أفرده بعنوان مستقل كسابقه إعطاء للموضوع حقه من الموضوعية في قضية الولاية وعلاقتها بالألوهية، فهو اتجاه قد تأثرت فيه نظرية الولاية بالآراء الشيعية الغالية وعلى الخصوص الإسماعيلية الباطنية، وهذا تمثل عند كل من(**السهروردي المقتول، ومحي الدين بن عربي،وعبد الكريم الجيلي**).

ودون أن نتجول مع الآراء المتعددة للعلماء الثلاثة التي اعتمد المؤلف وبكل أمانة

أخذها من مصادرهم وتحليلها بما يظهر هذه القيمة وهي تطابقها مع الشيعة الغلاة فهي في كلمات عند (**السهروردي**)، بعد أن اعتمد كل مفاهيم الباطنية في الإمام والإمامة و أبعادها الميتافيزيقة والتأليه، فقد أكد أن الإمامة أبدية وصفة الإمام الأساسية التوغل في التأليه، لذا قال عنه ابن تيمية :- كأنه يفضل الولي والإمام على النبي، لأنه يتلقي الأمر الإلهي من عالم النور وليس هو كالوصي على زعمه، أما (**ابن عربي**)، فقد اعتمد آراء الشيعة السابقة مضيفاً إليها الأبعاد الثلاثة، هم الولاية، والنقباء،والإنسان الكامل، رابطا كل ذلك بوحدة الوجود عنده، مفصلاً في الموضوع الولاية تفصيلاً كثيراً دخلت فيها مناحي فلسفية سياسية بعيدة عن المفهوم الايماني والمفهوم الإسلامي .

ويتدرج المؤلف مع (**ابن عربي**) في تحديد العلاقة بين الولاية والألوهية عند (**ابن عربي**) من خلال نظريته في وحدة الوجود وتقسيماته ومصطلحاته في الأوتاد والإبدال مما جعل بن عربي يعطي صلاحية كبيرة للولي العارف قد تفوق الأنبياء، وربط كل ذلك بالأفلاك والكواكب والروحانيات، ميلا بها إلى النزعة الشيعية الغالية التي لم يتحرر منها ولا من غنوصها المعروف، والإيمان بما عند الإسماعيلية و إخوان الصفا والفلسفة الأفلاطونية المحدثة واليهودية والمسيحية.

أما عند (**الجيلي**) . فهو لا يختلف عما سبق، فقد رأى أن الولي والولاية هي مظهر لاسم الله الذي يتجلي في كل مخلوق لبعض صفاته، فالإنسان هو العالم الأصغر وفيه يتجلى الحق . وهكذا يربطها أيضا بوحدة الوجود، من أن الإنسان الكامل هو مظهر اسم الله، فيعمد إلى تأويل الآيات لتتوافق مع مذاهبه متأثراً بمنهج (**ابن عربي**).

ثم يخلص المؤلف إلى تعليق عام حول الولاية في مفهومها الإسلامي كرد على فلاسفة المتصوفة، فهو لا يعدو أن تكون لمفهوم النصرة والقربى والمحبة بين العبد وربه أقرب .

فهي أثر لأمرين :-

رعاية إلهية للعبد، ورعاية من العبد لحقوقه وواجباته، فهي ترتبط بالألوهية

بشكل التولية والكرامة للولي، ومعناها قديم، فهي وثيقة الصلة بمفهوم الألوهية إلا أن المذاهب والفرق والاتجاهات أعطتها أبعاداً لم تكن من أصل معناها فغالت فيها الشيعة لحد التأليه وتبعهم حسب نظرياتهم المتصوفة المتفلسفة، واعتدال المتصوفة السنيين، وإن كانت لديهم بعض الأفكار في الأقطاب والأوتاد ذات المنحى الشيعي لكنها اتخذت درجات روحية لا مساس لها بجوهر الولاية أو علاقتها بالألوهية.

وهكذا انتصر الكاتب للتنزيه الإلهي، وإبعاد كل الوشائج من الأفكار التي أضفت غبشا على مفهوم الألوهية، من التجسيم والتشبيه، ومفاهيم الولاية، وأفكار وأراء الشيعة الغلاة، وكذا المتصوفة المتفلسفين معتمدا على إدخال الولاية بالعنوان لأنها المدخل الذي تسربت من خلاله كل المفاهيم الشيعية والمتصوفة الغالية لإعطاء ما لا يستحقه الإمام من صفات أدخله بها في مصاف التأليه .

وهكذا اختتم الكاتب الكتاب بما يتطابق في جوهر الفكرة أولها وأخرها، وقد نجح فيها أيما نجاح، محققاً غرضه من تنزيه الله الواحد الأحد وإبطال ما عداه، ولم يتركنا المؤلف عند هذا الحد، بل ختم الكتاب بهدفه الثانى وهو الإشارة والتوضيح عن النهج الأمثل لمواجهة الغلو والتطرف .

وبعد هذه الإطلالة على موضوع الكتاب ومحتواه والتي تعتبر ملخصاً للفكرة العامة ومتضمنة في داخلها بعض المناحي التقريرية والتقريظية عنه والتي يمكن إيجازها في صورة مبسطة على النحو التالي :-

أولاً :- إن موضوع الكتاب بأبوابه وفصوله جاء متقابلاً مع مفهوم العنوان وتحديده، فالعنوان كان شاملاً لمحتوي الكتاب جملة وتفصيلاً .

ثانياً :- الكتاب تحققت فيه المنهجية المتوخاة من حيث المنهج التاريخي والتحليلي النقدي، والتحليلية التركيبية وصولاً به إلى النتيجة المنشودة .

ثالثاً :- اعتبرت لغة الكتاب قوية وسلسلة غير متقعرة رغم اشتغالها بمصادر التراث واتجاهاتها الفلسفية والكلامية والصوفية وغيرها، وهي ملكة امتاز بها الكاتب لتهذيب الفكرة وجعلها في متناول الدارس والباحث والمتخصص على حد سواء .

رابعاً :- مصادره جد قيمة ودقيقة الاختيار وتتسم في تناسق مع طبيعة الموضوع التراثي من جهة، كما أنها لم تغفل الحديث والجديد في الموضوع من جهة أخري، ولا أخالها وهي تناهز المائة والسبعين مصدراً ومرجعاً مخطوطاً ومطبوعاً إلا أن تكون أعلى من المعتاد في قيمتها ومناسبتها لحجم الكتاب وصفحاته التي تبقي معقولة جداً لبحث هذا الموضوع .

خامساً :- أعطي الكاتب البحث حقه من الموضوعية المطلوبة علمياً سواء على صعيد فكرة الموضوع أو في توثيقه معلوماته والإحالة على المصادر ومضامينها .

سادساً :- التقسيم الفني للكتاب ممتاز من حيث أنه اعتمد الطريقة الثلاثية في الأبواب ثم الفصول أي أنه جاء في ثلاثة أبواب كل باب يحتوي على ثلاثة فصول فكانت أبوابه ثلاثة وفصوله تسع جاءت جلها في تناسق غير مخل في كمية مباحث كل فصل أو باب عما سبقه أو الحق به .

سابعاً :- يعتبر موضوع الكتاب – وإن كان تراثي – إلا أن تناول الفكرة فيه بهذه الموضوعية وربط فكرة الولاية بالألوهية من خلال نفي التالي هو إثبات الأول للتنزيه، وإثبات الأول في الواحدية ونفي التالي من التشبيه التجسيم والتأليه والولاية في فكرها الشيعي الغالي، إثبات للأول من أن الله هو الولي وهو المنزه عن كل شئ، وكذلك تخطئة منطقية التساؤل عن علاقة الذات الإلهية بالصفات هي من تمام الأفكار المبتكرة في مجالها صياغة وتناولاً .

ثامناً :- يعتبر الكتاب في موضوعه وطرافة مأخذه وهمّه الجهد المبذول فيه، وسياق أفكاره والغرض المنشود من تأليفه والذي يكمن بين طيات سطوره حول الغلو والتطرف وتبيان أصوله التاريخية والتنبيه على أنه ليس وليد اللحظة، وكذلك كيفية المواجهة، يعتبر من المصادر والمراجع ذات الأهمية في مجاله ليس للمتخصص في أقسام الفلسفة وحسب ولكن أيضا للدارس والمثقف على حد سواء، وإن شئت فقل أنه مصدر ومرجع للفلسفة الإسلامية وللجدل الكلامي وللتصوف جميعها .

ونرجو من الله أن أكون قد ألمت بموضوع الكتاب ومناحيه الفكرية وحيثياته الفنية، وأكون قد أحسنت العرض دونما إطناب ممل أو تقصير مخل، غير مبتعد عن فهم أغراضه أو مقصر عن الوصول إليها، وإن كنت على يقين من الواقع التخصصي وانطلاقا منه قارئا ومحللا وناقدا أن أقول قارظاً إياه أنه قد أصاب عين الحقيقة الموضوعية في مجاله، سائلاً الله العلي القدير أن ينفعنا وكاتبه بكل حرف يقرأ فيه أن يجعله صدقة لأرواحنا أحياء وأمواتا .

والله وراء القصد،إنه نعم المولى و نعم النصير

الأستاذ الدكتور :

عبد الكريم عبد الله بالقاسم

جامعة قاريونس / كلية الآداب /

قسم علم التفسير (الفلسفة)

١/١ / ٢٠٠٧م

مُقَدِّمَة

مما لاشك فيه أن قضية مفهوم الألوهية من أسمى وأصعب القضايا وأقدمها أيضاً، سامية بسمو موضوعها، وأصعبها لأن موضوعها غير مرئي ومهما تصوره الإنسان فهو تعالى بخلاف ذلك ليس كمثله شيء، أقدمها لأن الإنسان منذ فجر التاريخ وهو يحاول وضع معالجة ما لتلك القضية فعالجها أولاً على الفطرة ثم أخذ يتعمق فيها ويفلسفها، حتى أصبحت موضع بحث متصل من رجال الفكر والفلسفة والعلم، فأتت أصولها من المجتمع والبيئة أحياناً، أو نظر وتأمل أحياناً أخرى،ومن جانب ينزل الوحي لتصحيح هذه الأفكار فيؤمن البعض والبعض الآخر يكذب ويكفر، وفريق يحول الكلم عن موضعه ويضيف من عقله فتأتي مشوبة بالشوائب والتصورات المشوهة.

وعادة فإن أغلب الناس يأخذون عقيدتهم عمن حولهم، ويؤمنون بما يؤمن به ذووهم، ويأخذون مفهوم الألوهية. عادة في يسر وبساطة، أما الخاصة فلقد فلسفوه وتعمقوا فيه، عرضوا له في التاريخ القديم وتوسعوا فيه كل التوسع في التاريخ الوسيط، ولم يغفلوه في التاريخ الحديث والمعاصر، ولم تخل كل مرحلة، إما بالتبديل أو التحريف في الرسالات، أو إضافة أفكار وآراء، أو إضافة أفكار وآراء نتيجة تأثيرات الفكر السابق، لأنه من المعروف أن الفكر لا ينفصل تمام الانفصال بعضه عن بعض سواء بالسابق أو المعاصر لذلك الفكر، وتأثير ذلك على اللاحق.

وقد يتساءل البعض، إن كان الله سبحانه وتعالي قد أنزل الرسالات والكتب المقدسة وفيها وصف نفسه جل شأنه بصفات ؛ ومن خلال هذه الصفات يتعرف الخلق عامة أو خاصة على مفهوم الألوهية، فلماذا اختلفوا فيما بينهم ؟ سواء كان هذا الاختلاف بين أهل الأديان المختلفة أو بين المذاهب والفرق في الدين الواحد.

من الملاحظ للوهلة الأولى، أن هذه الاختلافات إنما تكمن في التصور أو الفهم الناتج عن محاولة الإجابة على سؤال ما هي حقيقة كنه الذات الإلهية، البعض حاول الإجابة على هذا السؤال بهدف الوصول إلى الزعامة والسلطة عن طريق الأتباع الذين يؤمنون بآرائهم، والبعض الآخر كان هدفه إرضاء السادة والقادة بنشر آراءهم أو ما وافقوا عليه بهذا الصدد، و فريقاً آخر كان هدفه الوصول لما لا علم له به ولا طاقة لعلمه به، تحت مقولة المعرفة والعلم، فقاموا بتأويل الآيات بمفاهيم مختلفة تماماً عما ذهبت إليه تلك الآيات، وفرق حاولت إعلاء هذا المفهوم وتنزيهه عن

شوائب أفكار الأديان الأخرى لدرجة الظن بالعقل الإنساني أنه يستطيع أن يأتي بما لا طاقة له به .

ولقد نسى الجميع أن العقل الإنساني يعجز عن كشف حقائق وبواطن تلك الأمور، لأنه إذا كان

العقل الإنساني يستطيع وحده الكشف عن كنه حقائق الموضوعات الميتافيزيقية على وجه الخصوص فما كان هناك داع لإرسال الرسل، ولما كان الله تعالى محالاً في حقه عز وجل أن يفعل شيئاً بدون حكمة، فإن الحكمة من إرسال الرسل والكتب المقدسة هي إرشاد العقل الإنساني وهدايته لبعض الأمور الميتافيزيقية التي يعجز العقل عن معرفتها وحده بدون هداية من الخالق جل شأنه.

ومصداقاً لذلك نرى هذا المعنى في قول إبراهيم عليه لسلام مجادلاً نفسه للوصول إلى الحقيقة التي تهدى إلى الطمأنينة والسكينة، فعندما رأى كوكباً متألقاً قال: هذا ربي، ولكن هذا الكوكب غاب بعد فترة وجيزة فقال : لا أحب الآفلين، واستمر بالبحث العقلي لكي يهتدي إلى الله، فرأى القمر بازغاً فقال : هذا ربي، وظل هذا الجدل العقلي إلى أن رأى الشمس فقال : هذا ربي فعندما أفلت أظهر جدل إبراهيم عليه السلام مع نفسه محدودية العقل الإنساني عن الوصول إلى الحقائق الغيبية المجردة، فلقد تغيرت أحكامه على الشيء نفسه، فلو كان بمقدور الإنسان أن يصدر أحكاماً يقينية بصدد الأمور الميتافيزيقية ما أقر بالشيء ثم أنكره بعد لحظات.

واهتدى إبراهيم عليه السلام في جدله أخيراً إلى قصور العقل الإنساني بصدد ذلك الموضوع ولابد من الهداية من الله فقال : لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فطلب الهداية من الله واستجاب سبحانه لطلب إبراهيم . قال تعالى (**فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريئ مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هداني) – الأنعام ٧٦-٨٠.**

ولكن ليس معنى قصور العقل الإنساني عن معرفة كنه حقائق الميتافيزيقا هو تقليل قيمة العقل، فالله تعالى قد خلق العقل للإنسان لا ليغفله بل ليتدبر به ويتفكر ويخترع ويبدع، وإذا ما تطرقنا إلى مجالات العلوم لوجدنا أنها تنقسم بطبيعتها إلى قسمين الأول : العلوم الحياتية كالدين وفروعه من معاملاته سواء بين العبد وربه أو بين العباد بعضهم البعض، والقسم الثاني : فهي العلوم المسخرة كالرياضيات والفيزياء والطب والكيمياء إلى آخر تلك العلوم، ودور العقل في القسم الأول هو الفهم والتحليل والتصديق والاستنباط لما في الكتب المقدسة،وبهذا يكون الدين هاد للعقل وليس العقل هاد للدين أما القسم الثاني فدور العقل يزيد على ما في دوره الأول بالاختراع والابتكار والإبداع ومعنى هذا أن في المجال الثاني يكون دور العقل أوسع وأكبر وأكثر حرية من المجال الأول.

ولهذا فلا يمكن أن يكون هدف هذا البحث هو الإتيان بالجديد عن الألوهية، لأن الموضوع هو عبارة عن مشكلة تصور أو مفهوم، ولكن الهدف منه توضيح ما اشتملت عليه آراء الفرق والمذاهب الإسلامية في ضوء دراسة نقدية لتنقية المفهوم من شوائب الأفكار الفلسفية القديمة وما حُرِّف من الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية من تشبيه وتجسيم الخالق جل شأنه وحلول واتحاد اللاهوت بالناسوت مما أثَّر على مفاهيم بعض الفرق والمذاهب في الإسلام كالشيعة (الغلاة منهم على وجه الخصوص)، وبعض الفلاسفة في تأثرهم بالفلسفة اليونانية والتصوف الفلسفي في قولهم بالاتحاد تارة والحلول تارة ووحدة الوجود تارة أخرى، والرجوع إلى المفهوم

الأساسي كما ورد في الكتاب والسنة، وذلك بالمنهج التاريخي والتحليلي النقدي المقارن السليم الذي يستند إلى الأصول الثابتة بدون الاختلاق أو الغلو أو التعصب، هذا من جانب ومن جانب آخر تبيان أصول ومصادر الغلو والتطرف عبر التاريخ، مع محاولة لتوضيح السبيل لمواجهة التطرف والغلو.

وهذا من خلال ثلاثة أبواب، يتعرض الباب الأول إلى قضية الأسماء والصفات الإلهية وعلاقة الذات والصفات وأيضاً إلى موضوع التنزيه والتشبيه والتجسيم، أما الباب الثاني فيعالج قضايا الاتحاد والحلول ووحدة الوجود بتوضيح معنى هذه النظريات وعرض أصولها عند الفراعنة واليهود والنصارى وتأثر غلاة الشيعة والتصوف الفلسفي بها والتعليق عليها وتبيان فسادها، ويتعرض الباب الثالث للصلة بين مفهوم الألوهية و بالولاية من خلال توضيح المعنى اللغوي والمدلول الشرعي لفكرة الولاية، وأيضاً أصل الفكرة ومفهومها عند غلاة الشيعة والتصوف بشقيه السني والفلسفي وعلاقة ذلك بمفهوم الألوهية عندهم والتعليق وأوجه النقد، ثم الخاتمة ونتائج البحث .

ولا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري و تقديري للأستاذ الدكتور / عبد الكريم بالقاسم على تقريظه وملاحظاته القيمة منهجا وموضوعاً و التي استفدت منها كثيراً.

والله ولي التوفيق

د كتور / أشرف حافظ

الإسكندرية فى ٢٠٠٧/٨/٥

الباب الأول

الفصل الأول
معنى الاسم والصفة

الاسم في العرف العام هو الكلمة الدالة على الشيء، سواء كان هذا الاسم مفردا أو مركبا أو خبرا يدل على صفة أو معنى تحته[1]، وهو ما عيّن المسمى وميزه عن غيره لأنه علامة للشيء ودليل يرفعه إلى الذهن من الألفاظ الدالة على معان وهذه المعاني هي المراد بها الصفات [٢] وأسماء الله تعالى تتصف بالسمو والسمة، والاسم فيها تعريف بالمسمى لما تدل عليه من صفات الكمال والجلال[٣].

أما الصفة فهي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف أو النعت الذي يصدر عن الصفة، بخلاف الوصف الذي هو قضية يحكم عليها صدقا أو كذباً، بينما الصفة يُعبر عنها باسم لا يحتمل الصدق والكذب، ومن ثم فالصفة غير الوصف لأنها المعنى الذي يدل عليه الاسم، وبذلك يكون الوصف كالتسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة[٤].

ولقد سمى الله تعالى نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشارك فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص،

1- مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ص ٢٨،٢٤،ط٣ مصر دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩م.
- وأيضا الجرجاني: التعريفات، ص٥٨ ، مكتبة الحلبي، القاهرة،١٩٣٨ .
2- عبد القادر الجزائري: المواقف في الوعظ والإرشاد، جـ ١/ ص٢٢٦، مطبعة الشباب، القاهرة، ١٩١١م.
3- ابن منظور : لسان العرب، حـ ٣/ ص ٢١٠ ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
4-عبد العزيز الدريني: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٧، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٥٤م.

ولم يلزم من اتفاق الإسمين تماثل مسماهما[1]، ومعنى ذلك أن أسماء الله تبارك وتعالى دالة على صفات كماله، مشتقة منها، وبذلك كانت حسنى، إذ لو كانت ألفاظا لا معنى فيها لم تكن حسنى، ولا كانت دالة على مدح ولا كمال، ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان وبالعكس، ونفي معاني أسمائه تعالى يعني نفي الصفات وهو من أعظم الإلحاد فيها قال تعالى(**وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون**) – الأعراف:١٨٠- ولأنها لو لم تدل على معان هي صفات لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها ويوصف بها، لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها وأثبتها لنفسه، وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم، كقوله تعالى: (**إن الله هو الرازق ذو القوة المتين**)- الداريات :٥٨-، فإن القوى من أسمائه ومعناه الموصوف بالقوة وكذلك باقي الأسماء[2] .

إذن فصفات الله تعالى لها أسماء وهذه الصفات تابعة للموصوف والاسم يعود بالتالي إلى الموصوف وهو أي الموصوف لا يُعرف إلا بمعرفة صفاته، وصفاته لا يمكن معرفتها إلا بما يبدو للعباد من آثارها، ولا يمكن التعبير عنها إلا بأسماء تدل عليها فتعرف الصفة عند ذكر اسمها كما يُعرف الموصوف بصفته واسمه، ولا يمكن أن تكون أسماؤه تعالى خالية من معاني تدل على صفاته لما في ذلك من تعطيل للذات وإنكار لما ورد بالكتاب والسنة كما قالت الشيعة الباطنية، إنا لا نقول هو موجود ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات فإن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي تطلق عليه، بل هذه الأسماء لمخلوقاته إذ هي مجاز[3]، فهم ينفون الأسماء والصفات ويعطلون الذات عن جميع الصفات، وينفون النفي والإثبات معا وذلك تناقض، لأنه يمتنع أن يكون الشيء موجودا معدوما أو موجودا ولا معدوما ويمتنع اجتماع الوجود والعدم أو الحياة

1- ابن تيمية : الرسالة التدمرية، ص٩،١٠، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ١٩٨٥ .

2- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين جـ ١/ ص ٣٦،٣٧،دار الحديث، القاهرة، ١٩٨٤ .

3- الشهر ستاني : الملل والنحل، جـ ٢ / ص ٢٩، ٣٠، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣ .

والموت أو العلم والجهل لأنهما متقابلان تقابل السلب والإيجاب ويلزم من رفع أحدهما ثبوت الآخر، ومحال رفعهما أو جمعهما معا[1].

ولو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنها تعالى بأفعالها، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها، وإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها، وأيضا لو لم يكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، فكانت كلها سواء ولم يكن فرق بين مدلولاتها لأن الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة ويدل على الصفة الأخرى باللزوم، فإن اسم (السميع) يدل على ذات الله وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها وعلى السمع وحده بالتضمن، ويدل على اسم (الحي) وصفة الحياة بالالتزام وكذلك سائر أسمائه وصفاته، فالأسماء الحسنى تفصيل وتبيين للصفات الإلهية، وكل اسم من أسمائه تعالى له صفة خاصة، لها مقتضى وفعل ولذلك الفعل تعلق بمفعول هو من لوازمه، وهذا في خلقه وأمره وثوابه وعقابه، فمن المحال تعطيل أسمائه عن معانيها، وتعطيل الصفات عما تقتضيه وتستدعيه من الأفعال عن المفعولات كما أنه يستحيل تعطيل مفعوله عن أفعاله وأفعاله عن صفاته وصفاته عن أسمائه، وتعطيل أسمائه وصفاته عن ذاته[2] .

أما مفهوم النفي والإثبات في أسمائه وصفاته تعالى، فهو إثبات للصفات وهو كالإيجاب والسلب، فالإثبات مثل الإخبار بأنه تعالى عالم قادر حي، والنفي مثل سلب الجهل والعجز عنه والنفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، لأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع وهما لا يوصفان بمدح ولا كمال، ولهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لإثبات مدح كقوله تعالى: (**الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة**

1- ابن تيمية : الرسالة التدمرية : ص ١٨،١٩.

2- ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين جـ ١/ ص ٣٨، ٤٤٨.

ولا نوم) – البقرة : ٢٥٥- فنفي السنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيومية، وكذلك قولة تعالى (**ولا يؤوده حفظهما**) أي لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة، وكذلك قوله (**لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض**) – سبأ : ٣- فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السموات والأرض، وعلى هذا فإن كل نفي لا يستلزم ثبوتا هو مما لم يصف الله به نفسه وكل نفي يستلزم فيه هو ما وصف الله تعالى به نفسه[١] .

وهناك رأى لا يمكن إغفاله يتضح عند الإمام ابن حزم(ت٤٥٦ هـ) وهو إنكار لفظة الصفات، فيقول في ذلك (وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى فمحال ولا يجوز، لأن الله عز وجل لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة الصفات أو الصفة، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم عليهم وسلم بأن الله تعالى صفة أو صفات، ولا جاء قط عن أحد من الصحابة، حيث قال الله تعالى (**ولله الأسماء الحسنى**) – الأعراف: ١٨٠- وليست الصفات، وأيضا(**إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن**) – النجم : ٢٣- وإنما اختراع لفظ الصفات المعتزلة وأصحاب الكلام وسلكوا مسلكا غير مسلك السلف الصالح، وسار على ذلك المتأخرون من الفقهاء، وإنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصا أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم كذلك، أو صح بإجماع الأمة، وأما الصفة التي يقولون بها فقد أنكرها الله عز وجل في قوله تعالى (**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**) – الصافات : ١٨٠-، ونفي لفظة الصفات لأنها في اللغة إنما هي عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها وهذا أمر لا يجوز إلى الله تعالى إلا أن يأتي بشيء أخبر به تعالى عن نفسه فنؤمن به[٢] .

ولكن هذا لا يعني إنكار ابن حزم لمعاني الأسماء وتعطيل الذات، ولكنه أنكر

1- ابن تيمية : الرسالة التدمرية، ص ٢٨،٢٩.

2- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٢ / ص ١٢٠، ١٢٢، ١٥٩، دار المعارف بيروت، ١٩٨٣م.

اللفظة فقط بحجة أنها لم ترد في القرآن الكريم والسنة مستشهداً بقوله تعالى (**ولله الأسماء الحسنى**) وقـوله (إن هي إلا أسماء سميتموها) وقوله (سبحان ربك رب العزة عما يصفون)، وهذه الآيات لا تعنى تحريم أو إنكار لفظة الصفة أو الصفات كما استدل منها ابن حزم،حيث إن الآية الأولى تخبر أن الله تعالى أسماء حسنى يدعوه بها العباد ولها معان هي أحسن المعاني والمراد بها الصفات[1]، أما الآية الثانية (إن هي إلا أسماء) فالضمير هنا عائد على الأصنام التي كان كفار قريش يعبدونها ويطلقون عليها أسماء لم تستحقها باعتبارها أصناما، والآية الثالثة (**سبحان ربك رب العزة عما يصفون**) أي عما قاله المشركون في حق الله تعالى إن الملائكة بنات الله[2]، إذن فالآيات التي استشهد بها ابن حزم واستدل بها على تحريم لفظة الصفة لا دخل لها بما استدل منها عليه وليست دليلا على تحريم أو إنكار لفظة الصفات ولا يعني عدم ذكرها في القرآن الكريم والسنة تحريم تلك اللفظة لأنه لم يرد في القرآن والسنة ما ينص أو يدل على تحريم أو إنكار تلك اللفظة.

إذن في إثبات أسماء الله تعالى إثباتاً لصفاته أيضا، لأنه إذا ثبت كونه موجودا فقد وصف بأنه حي، وإذا ثبت أنه قادر عالم فقد وصف بصفة القدرة والعلم، وهكذا لولا هذه المعاني لاقتصرت أسماؤه على ما ينبئ عن وجود الذات فقط ومعلوم أن أسماء الله تعالى تنبىء عن الذات وعن الصفات أيضا[3] . لأن الاسم يدل على معنى تحته وذلك المعنى هو الصفة كما سبق ذكره في أن أسماء الله تعالى تدل على معان وهذه المعاني هي المراد بها الصفات.

وإن كان ابن حزم قد أنكر لفظة الصفة لدرجة التحريم إلا أننا نجد موقفا آخر يشير إلى تفضيل لفظة اسم بدلا من الصفة ولو أنه لم ينكر لفظة الصفة ولم يحرمها، ويتمثل هذا الموقف فيما ذهب إليه الإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بأن الاسم

1- أبو سعيد البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل، جـ ١ / ص ٣٦٨، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٨م.

2- المرجع السابق : جـ ٢ / ٣٠٤، ٤٤٠.

3- أبو بكر البيهقي : الأسماء والصفات، ص ١١٠، القاهرة ١٩٣٩م.

أسبق من الصفة لوجوه، الأول : أن الأسماء الموضوعة أصل للأسماء المشتقة من الصفات، الثاني : أن الأسماء الموضوعة أسماء الذات وأما المشتقة فإنها أسماء الصفات مع إضافة مخصوصة، والذات أشرف من الصفة فوجب أن تكون الأسماء أسبق من الصفات ولذا قال تعالى (**ولله الأسماء الحسنى**) ولم يقل ولله الصفات الحسنى[1]، وأيضا الإمام محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) والإمام عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣ هـ) قد ذهبوا إلى أنه من الأدب أن تسمى الصفات أسماء، لأن الله تعالى قال (**ولله الأسماء الحسنى فأدعوه بها**) – الأعراف : ١٨٠- ولم يقل فصفوه بها، فمن عرف الله تعالى حق المعرفة الممكنة سماه ولم يصفه، ولم يرد خبر في الصفات لأنه ما علم من صفته تعالى أن الذات إذا توقف كمالها على الصفات حكم عليها بالنقص، فمن لم يكن كماله لذاته افتقر بالدليل في حصول الكمال إلى صفاته والله عز وجل واجب الوجود عني عن العالمين غير مفتقر لشيء والعالم مفتقر إليه[2].

ويتضح مما سبق أن لله تعالى أسماء، وهذه الأسماء دالة على معان، وهذه المعاني هي صفات كماله عز وجل، .. ولكن ما هي الصلة بين ذات الله تعالى وصفاته؟ هل هي عين ذاته ؟هي هو – أم غيره ؟ .. ومن الجدير بالذكر قبل أن نستعرض أهم أراء مفكري الإسلام بصدد مشكلة الصلة بين الذات والصفات، نحاول أن نقف على العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية، في ضوء معنى الهوية أو العينية أو الغيرية.

1- فخر الدين الرازي : لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٨، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٦م.

-2 محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية جـ ١/ ص ٩٦، دار صادر بيروت (ب- ت).

الفصل الثاني
الاسم والمسمى والتسمية

إن كل علم تصديقي هو عبارة عن قضية تشتمل على موصوف وصفة، ونسبة تلك الصفة إلى الموصوف، لابد لمعرفة الموصوف وحده على سبيل التصور لحده وحقيقته، ثم معرفة الصفة وحدها على سبيل التصور لحدها وحقيقتها ثم النظر في نسبة الصفة إلى الموصوف أنها موجودة له أو منفية عنه أو هي هو أو غيرها، فلذلك لابد من معرفة معنى الاسم ومعنى المسمى ومعنى التسمية، ومعنى هو هو، والهوية والغيرية حتى يتصور أن يعرف بعد ذلك أنه هو أو غيرية [1].

ولاشك أن للأشياء وجودا في الأعيان، ووجودا في الأذهان، ووجودا في اللسان، أما الوجود في الأعيان هو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي، وعلى هذا فإن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية، والدليل على أنها متوازية ويلحق كل واحدة منها خواص لا تلحق الأخرى فالإنسان مثلاً من حيث إنه موجود في الأعيان، أنه حي أو ميت وغير ذلك من خصائصه التي خصها الله له، ومن حيث انه موجود في الأذهان يلحقه أنه مبتدأ وخبر، وعام وخاص وغير ذلك ومن حيث إنه موجود في اللسان يلحقه أنه عربي أو عجمي . إذن فالاسم لفظ موضوع للدلالة له ولكل موضوع للدلالة واضع ووضع وموضوع له . ويقال للموضوع له: مسمى وهو المدلول عليه من

1- أبو حامد الغزالي : المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٨، مكتبة القرآن القاهرة، ١٩٨٥.

حيث إنه يدل عليه، ويقال للواضع : المسمى ويقال للوضع التسمية، فالاسم والمسمى والتسمية أسام متباينة تدل على معان مختلفة [1].

أما الهوية والغيرية ❖ فإن لفظة (الغير) في مقابلة (الهو ... هو) والقول (هو...هو) مطلق على أوجه، الأول : يضاهي قول القائل الليث هو الأسد، وهذا يجري في كل شيء هو واحد في نفسه، وله اسمان مترادفان لا يختلف مفهومهما البتة، والثاني : يضاهي قول القائل : الصارم هو السيف، والمهند هو السيف، وهذا يفارق الأول لأن هذه الأسامي مختلفة المفهومات، وليست مترادفة، لأن الصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع، والمهند يدل على السيف من حيث نسبته إلى الهند، والسيف يدل دلالة مطلقة من غير إشارة إلى غير ذلك، فالقول (هو ... هو) يدل على كثرة لها وحدة من وجه، وإن لم تكن تلك الوحدة لا يمكن أن يقال (هو ... هو) واحد، وما لم تكن كثرة لا يمكن أن يقال (هو ... هو) فإنه إشارة إلى شيئين .

فالوحدة في المعنى والكثرة في مجرد اللفظ[2] وخلاصة ذلك أن أسماء الله تعالى كثيرة ومختلفة لكنها تطلق على مسمى واحد ولا يعنى كثرة الأسماء كثرة المسمى كمثال السيف المسمى واحد والأسماء مختلفة وكثيرة.

أولا- آراء القائلين بالغيرية :

ولقد اختلفت آراء الأئمة في هذا الصدد، هل الاسم هو المسمى أم غيره ؟ وبناء عليه فهل صفات الله عين ذاته أم غيره ؟ وذلك من خلال تصورهم لمعرفة ومفهوم الألوهية فنجد كلا من سهل بن عبد الله التسترى (ت ٢٨٣ هـ) والسراج الطوسى (

1- المرجع السابق : ص ٢٩،٣٠.

❖ للمزيد عن معنى الهوية **Identity** انظر:

وهبة: المعجم، ص ٤٦١ (هوية) وكذا (الغيرية -) ص ٢٩٩- ٣٠٠.

والجرجانى :التعريفات، ص ١٣ .

ومحمد جواد مغنيه : معالم الفلسفة الإسلامية (نظرات في التصوف والكرامات) منشورات دار الكتاب الإسلامي، ص ٤٤ .

2- أبو حامد الغزالي : المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٨، مكتبة القرآن القاهرة، ١٩٨٥م.

ت ٣٧٨ هـ) وأبا حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وعبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) قد ذهبوا إلى أن معرفة المسمى على قدر يقين العبد وقوة معرفته بالمسمى وذلك لأن الاسم غير المسمى وغير التسمية واحتجوا على ذلك بالآتي :

أولاً : إن الاسم إذا سئل عنه قيل . ما هو ؟ والمسمى إذا سُئل عنه قيل . من هو؟ والاسم قد يكون مجازا والمسمى لا يكون مجازا، فالاسم هو تلك الحروف المجردة المطلقة على الشيء الذي هو المسمى المعنى بإطلاق الاسم عليه[١] . وأسماء الله تعالى كثيرة والمسمى واحد وليس بكثير والقول بأسماء الله كثيرة لقوله تعالى (**ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها**) – الأعراف: ١٨٠- وقوله (**الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى**) –طه : ٨- فثبت بذلك أن الاسم غير المسمى، ومن ناحية أخرى أن الاسم كلمة والكلمة هي الملفوظ بها، أما المسمى فهو ذات الشيء وحقيقته، وهناك أسماء مثل المعدوم والمنفي فالاسم هنا موجود والمسمى معدوم ومن هذا يتضح أن الأسماء مغايرة للمسمى لا محالة[٢] .

ثانياً: إن الداعي من العامة يدعو بالأسماء فتخرج على لسانه كلمات جوفاء حتى وإن كان أعلم الناس باللغة، ذلك لأنه لا علم له بما سأل . فلو عرف المسمى ودعا بالاسم لكانت دعوته مجابة[٣]، وذلك دليل على أن الاسم غير المسمى وليس للاسم في نفسه اعتبار دون مسماه وإلا كانت للحروف المجردة القدرة على الإيجاد من العدم وذلك محال[٤]، ولذا كانت المعرفة بالله ترتبط

1- التسترى : التفسير، نقلاً عن د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ج ١/ ص ٤٤٩ .

2- فخر الدين الرازي : لوامع البينات، ص ٢٠.

3- د. عبد المحسن الحسيني : المعرفة عند الحكيم الترمذي، ص ٤٥٥، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

4- د. عبد الفتاح عبد الله بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ ٢ / ص ٣٣١،مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١.

بالأخلاق والتحقق بالعبودية الحقة والصدق فيها وبقدر معرفة العبد بالمسمى وليس بالحروف المجردة[١] .

ثالثاً: الذات هي وجود الشيء، وحقيقته وهي المسمى وغير الاسم والتسمية خبر عن المسمى[٢]، لأنه يقال وضع الاسم لهذا الشيء، فلو كان الاسم نفس المسمى لكان معناه أنه وضع ذلك الشيء لذلك الشيء وهذا محال، أما القول بأن التسمية ليست نفس الاسم، فإن التسمية عبارة عن جعل ذلك اللفظ المعين معرفا لماهية ذلك المسمى[٣] فالذات هي الشيء القائم بنفسه والاسم والنعت والصفة معالم للذات، ولا يكون إلا لذي ذات، لأن الاسم حروف جعلت للاستدلال على المسمى بالتسمية فلا يكون ذو ذات إلا مسمى منعوتا، ومثاله أن القادر اسم من أسماء الله تعالى والقدرة صفة من صفاته عز وجل[٤]، والاسم لفظ وهو عرض والمسمى ذات،ولو كان الاسم عين المسمى لاحترق من تلفظ بلفظ النار، ولقد قال عز وجل في كتابه العزيز (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) – يوسف :٤٠ – برهاناً على أن الاسم غير المسمى بلا شك لأن الآية تدل على أن الاسم (الإله) كان حاصلاً بوضع الكفرة على تلك الأصنام، ولكن مسمى (الإله) ما كان حاصلاً في حق تلك الأصنام وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى والتسمية [٥] .

وهناك رأي يدور حول غيرية الاسم و المسمى والتسمية ولكنه يرى أيضاً أن الصفات عين الذات وهو رأي المعتزلة.

ولقد اعتبرت المعتزلة الصفات عين الذات غير مغايرة لها ونقدوا كل من قال بزيادة الصفات عن الذات، لأن صفات الله عندهم إنما هي اعتبارات ذهنية ويمكن

1– عبد القادر الجيلاني : الغنية لطالبي طريق الحق جـ ١ / ص٦٢، مكتبة الحلبي،القاهرة، ١٩٥٦م.

2– أبو الحسن الهجويرى : كشف المحجوب، ترجمة وتعليق: د. سعاد عبد الهادي قنديل، جـ ٢ / ص ٦٣٠،المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥.

3– فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب، جـ ١ / ص ١٥٠، دار الغد العربي، القاهرة،١٩٩١م.

4– السراج الطوسى : اللمع، ص ٤٢٦، ٤٢٧ . تحقيق وتعليق: د. عبد الحكيم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة،القاهرة، ١٩٦٠.

5– ابن كثير : تفسير القرآن العظيم جـ / ١٨، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٨م.

بذلك أن تختلف وجوه الاعتبارات في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم من ذلك التعدد في ذاته، فالله تعالى حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته، لأن الصفات لو كانت زائدة على الذات لوجب أن تكون قديمة قدم الذات ولشاركت الألوهية في القدم، ولذلك قال واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) من أثبت معنى أوصفة قديمة زائدة على ذاته فقد أثبت إلهين، والله عالم وعلمه هو هو، حي وحياته هي هو، إذ لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام والله تعالى منزه عن الجسيمة، ولقد قسم المعتزلة صفات الله تعالى وجعلوها على وجهين : صفات أزلية يوصف بها ولا يوصف بأضدادها كالعلم والقدرة والحياة، وهي صفات ذات، أما صفات الفعل يمكن أن يوصف بأضدادها كالمحيي المميت، المعزل المذل، المنتقم الغفور، وغير ذلك [(١)] .

والقصد من القول بأن الاسم غير المسمى وغير التسمية هو توضيح علاقة الاسم بالمسمى، حتى لا يتصور أن في الأسماء الدالة خصائص المدلول، أو أن يكون في اسم الصفة خصائصها وذلك بعامة وبالنسبة للاسم الإلهي بخاصة – فلا يوجد في الاسم ما يوجد في مسماه فيكون الاسم الإلهي حينئذ شبيها بالطلسمات يفعل بخاصية حروفه المجردة بصرف النظر عن المسمى باعتبار أن الخلط بين الاسم والمسمى وعدم توضيح العلاقة بينهما في مفهوم الأسماء الإلهية يؤدي إلى نفس ما ذهبت إليه الباطنية (أن التركيبات في الحروف والكلمات على وزن التركيبات في الصور والأجسام وفعل الحروف بالخاصية والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام لكل حرف وزن في العالم

---

1 – د.علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ / ص ١٦٨. ط ٤، دار المعارف، ١٩٦٩م.

، ـ د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٢٧٦،دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، ١٩٨٠م.

، ـ د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام جـ ١ / ١١٨، ١١٩ ـ ط ٤،المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٢م

، للمزيد : انظر، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٨ م، ١٢٩، ١٥١ ومايليها .

وطبيعة تخصه، وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس)[1]، وهذا هو الخلط الذي رفضه العلماء لذا ذهبوا بالغيرية بين الاسم والمسمى والتسمية .

ثانيا- آراء القائلين بالهوية :

ولقد ذهب أيضاً كل من الأشعري (ت٣٢٤هـ) والبلاقلاني(ت ٤٠٣ هـ)

وابن فورك (ت ٤٠٦ هـ) والقشيري (ت٤٦٥ هـ) وابن عطاء الله السكندري وعبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣ هـ) إلى أن المعرفة بالله تكمن في معرفة المسمى على قدر يقين العبد وقوة معرفته بالمسمى ولكنهم احتجوا على هذا بأن الاسم هو المسمى وذلك من وجوه :

الأول : الاسم هو مدلول اللفظ لا اللفظ، ولو كان هو اللفظ لما صح الإسناد لأن الاسم إما أن يوضع لذات معينة باعتبار صدق معنى ما عليها فيكون الاسم هو المسمى[2] .ولو كان هو اللفظ لوجب ألا يكون لله تعالى في الأزل شيء من الأسماء، إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل [3]، ولا قال تعالى (**ولله الأسماء الحسنى**) – الأعراف: ١٨٠- وهي تأنيث الأحسن ففي الآية دليل على أن الاسم هو المسمى لأنه لو كان غيره لوجب أن تكون الأسماء لغير الله تعالى[4]، وإن كان في الآية تعلق لمن قال أن الاسم غير المسمى حيث الأسماء كثيرة وهو سبحانه واحد، فلابد من صرف اللفظ من الظاهر إلى المجاز حيث إن أسماءه تعالى موصوفة بالحسنى لما تتضمنه وتدل عليه من صفات العلو وتعود العظمة والكبرياء وإلى ما يستحقه الذاكر الداعي بتلك الأسماء من جزيل الثواب وحسن المآب[5] .

---

1 – الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ٢ / ٣٢ .

2– دائرة المعارف الإسلامية : جـ ٤ / ص ٢٨٧ .

3– أبو حامد الغزالي : المقصد الأسنى، ص ٣٦.

4 – القشيري : شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٥، تحقيق وتعليق : عبد السلام الحلواني، القاهرة،١٩٧٠ .

5– ابن حجر العسقلاني : فتح البارى بشرح صحيح البخاري جـ ١١ / ص ٢٢٥، المكتبة السلفية، القاهرة،١٩٨٧ .

الثاني : الاسم هو المسمى على إرادة أن هذه الكلمة هي الاسم، تطلق ويراد بها المسمى كقوله تعالى (**سبح اسم ربك الأعلى**) – الأعلى :١- وقوله تعالى (**فسبح باسم ربك العظيم**) – الواقعة : ٧٤- وقوله عز وجل (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) – الرحمن : ٧٨- ووجه الاستدلال أنه تعالى أمر بتسبيح اسم الله تعالى ودل العقل على أن المسبح هو الله تعالى لا غيره وهذا يقتضي أن الاسم هو المسمى، وأن استدلال من قال بأن الاسم غير المسمى بالآية (وما تعبدون من دونه إلا أسماء) – يوسف : ٤٠ – فإنها تدل على أن الاسم هو المسمى لأنهم ما عبدوا إلا تلك الذوات التي أطلقوا عليها الأسماء وإذا قال القائل محمد رسول الله، فإنه يعنى الرسول صلى الله عليه وسلم، ولو كان اسم محمد غير محمد لكان الموصوف بالرسالة غير محمد وذلك باطل، وعلى هذا التقدير قال لبيد (٤١ هـ) إلى الحول ثم السلام عليكما . فاسم السلام هو السلام وهذا يقتضى أن يكون الاسم هو المسمى[1]، ولذا لا يجوز أن يقال تبارك لغير الله لأنه لو كان الاسم غير المسمى ما جاز أن يقال [2] (تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام) – الرحمن : ٧٨- وعلى ذلك فإن كل ما دلت التسمية على وجود ذاته فالاسم فيه هو المسمى ويقال أنه (هو هو) والاسم والمسمى فيها واحد[3] .

ولم يكتف الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فخر الدين الرازى(ت ٦٠٦ هـ) بمغايرة الاسم والمسمى والتسمية بل ردا على حجج القائلين بهوية الاسم المسمى وجعلوا هذه الحجج برهانا على ما ذهبوا إليه من أن الاسم غير المسمى فقالوا في الرد على الحجة الأولى : إن مفهوم الاسم غير مفهوم المسمى لأن الاسم لفظ دال والمسمى مدلول، وقد يكون غير لفظ أي كثير اللفظ والمسمى واحد فمن ظن أن الاسم هو المسمى على قياس الأسماء المترادفة كما يقال : الخمر هو العقار فقد أخطأ لأن التأويلات التي يطلق عليها (هو .. هو) لإثبات أن الاسم هو المسمى غير جارية في

1- فخر الدين الرازي : لوامع البينات ص ٢١، ٢٢.

2- عبد الوهاب الشعراني : الكبريت الأحمر جـ ٢ / ص ٣٤، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩

3- عبد الوهاب الشعراني : القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية ص ٥٦، مكتبة الحلبي، القاهرة،١٩٦٤.

الاسم والمسمى والتسمية لا حقيقة ولا مجاز وذلك لاتحاد الحقيقة وكثرة الأسماء، فلو كان الاسم هو المسمى لكانت الحقيقة متكثرة وهذا محال[1] .

والمذكور في القرآن والخبر إثبات الأسماء الكثيرة وليس ما وضع على كثرة التسميات لأن المفهوم من التسمية وضع الاسم للمسمى فلو كان الاسم هو المسمى لكان الاسم للمسمى عبارة عن وضع الشيء لنفسه وذلك غير معقول، والمعقول أمور ثلاثة : ذات الشيء، والاسم الدال على الشيء، ووضع الاسم على الشيء، فذات الشيء هو المسمى والاسم هو اللفظ المخصوص لمعرفة الشيء، ووضع الاسم هو التسمية، ولو كان الاسم عبارة عن ذات الشيء، لزم قول الشيء اسما لنفسه وذلك غير معقول[2].

أما الرد على الحجة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى (**سبح اسم ربك**) – الأعلى :١- وقوله (**تبارك اسم ربك**) – الرحمن : ٧٨- ليس دليلاً على أن الاسم هو المسمى بل دليلاً على أن الاسم غير المسمى لأن الاسم هنا لفظ زيادة على سبيل الصفة والصلة، والمراد تنزيه اسم الله وتقديسه والأمر بتسبيح الله تعالى[3]، وهو تصريح بإطلاق إضافة الاسم إلى الرب والأصل ألا تجوز إضافة الشيء إلى نفسه ثم أن اسم الله سبحانه وتعالى لو كان هو ذات الرب لوجب ألا يبقى فرق بين قوله (**سبح اسم ربك**) وبين القول سبح اسم اسمك، والقول سبح ربك ربك، ولما كان الفرق معلوما بالضرورة وجب أن يكون اسم الرب مغايراً لذات الرب[4] .

ومن ناحية أخرى وهي في نفس تفسير قوله تعالى (سبح اسم ربك) وجهان : الأول : التنزيه والثاني : تسبيح ذات الله، أما الأول نزه اسم ربك عن أن تجعله اسماً لغيره فيكون ذلك نهيا أن يدعى غير الله باسم الله فإن المشركين كانوا يسمون أسمائهم وأوثانهم بالآلهة وأيضاً المراد بتسبيح أسمائه ألا تفسر تلك

1- الغزالي : المقصد الأسنى ص ٣١، ٣٢.

2 - فخر الدين الرازي : لوامع البينات ص ١٩ .

3- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٥ / ٢٨.

، الإمام الغزالي : المقصد الأسنى ص ٣٨.

4 - فخر الدين الرازي : لوامع البينات ص ٢٣، ٢٤.

الأسماء بما لا يصح ثبوته في حق الله تعالى نحو أن يفسر قوله تعالى (**سبح اسم ربك الأعلى**) بالعلو المكاني، بل يفسر بالعلو والقهر والاقتدار إلى غير ذلك، أما الثاني : تسبيح ذات الله تعالى، فإن تسبيح الله لا يمكن إلا بعد معرفة ذاته تعالى، ولما امتنع في العقول البشرية أن تصير عارفة بكنه حقيقته سبحانه وتعالى فورد تسبيحه بأسمائه وصفاته لأنها – أي الأسماء والصفات – معلومة للخلق لأنهم عرفوا الله من خلال أسمائه وصفاته ولذا ورد (اسم) في قوله تعالى (سبح اسم ربك) فكان ذلك دليلاً على أن الاسم غير المسمى[1] .

وعن استنادهم إلى قوله تعالى (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) – يوسف : ٤٠ – دليلاً على أن الاسم هو المسمى فهو خاطئ، بل هي – أي الآية – دليل على أن الاسم غير المسمى، لأن الكفار أطلقوا على الحجارة والأوثان أسماء لا تدل على مسمياتها، لأن الأوثان ليست بآلهة بل أحجار، وبناء عليه فإن تسمية الصنم بالإله كان اسما بلا مسمى، لأن الأسماء حصلت بجعل الكفار ووضعهم وذلك دليل على أن الاسم غير المسمى[2]،

فالمسمى هو المعنى الثابت في الأعيان من حيث دل عليه اللفظ، ولم تكن الأصنام آلهة ثابتة في الأعيان ولا معلومة في الأذهان بل كانت أساميها موجودة في اللسان فكانت أسام بلا معان مثل من سمى باسم الحكيم ولم يكن حكيما، أو سلطان ولم يكن سلطاناً فيقال ليس وراء الاسم معنى، وهذا دليل على مغايرة الاسم والمسمى، لأنه تعالى أضاف الاسم إلى التسمية وأضاف التسمية إليهم فجعلها فعلا فقال (أسماء سميتموها) يعنى أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم[3] .

أما عن قولهم بأن القائل محمد رسول الله يعني الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كان اسم محمد غير محمد لكان الموصوف بالرسالة غير محمد، وعلى هذا التقدير قال لبيد إلى الحول ثم السلام عليكما فاسم السلام هو السلام وهذا يقتضي

1- فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب جـ ١ / ص ١٤٨.

2- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٥ / ص ٢٩.

3- أبو حامد الغزالي : المقصد الأسنى، ص ٣٧.

أن يكون الاسم هو المسمى، فذلك خطأ، فليس المراد أن اللفظ المركب من الحروف المخصوصة موصوف بالرسالة، بل المراد منه أن الشخص المدلول عليه بلفظ محمد موصوف برسالة الله، وأيضاً التمسك في إثبات شيء عن طريق واحد من الشعراء ليس بدليل قاطع[1] . لأن بيت لبيد يخرج على وجهين، أحدهما أن السلام اسم من أسماء الله تعالى، وذلك وارد في كتابه العزيز (**الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن)** – الحشر : ٢٣- .

ولبيد رحمه الله مسلم صحيح الصحبة للنبي صلى الله عليه وسلم، ومعناه ثم اسم الله عليكما حافظا لكما، والوجه الثاني: إنه أراد بالسلام التحية ومعلوم أن لبيد وغيره لا يقدر على إيقاع التحية وإنما يقدر لبيد وغيره على إيقاع اسم التحية والدعاء بها فقط، فأي الأمرين كان فاسم السلام في بيت لبيد هو غير معنى السلام والاسم في ذلك البيت غير المسمى ولابد، ثم لو صح ما يدعونه على لبيد لكان قوله عائشة (٥٧ . هـ) رضى الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم

(**إنما أهجر اسمك**) دليلاً على أن عائشة هجرت الرسول صلى الله عليه وسلم، ومعلوم أن ذلك لم يكن وإنما في قولها رضي الله عنها (إنما أهجر اسمك)[٢] بياناً على أن الاسم غير المسمى وأن اسمه عليه السلام غيره لأنها أخبرت أنها تهجر اسمه وهي أولى بأن تكون حجة من لبيد، فذلك دليل على أن الاسم غير المسمى[٣] .

ويُرجع الإمام البيضاوي (ت ٧٩١ هـ) هذا الخلاف إلى أن الاسم يطلق لمعان ثلاثة : الأول اللفظ المفرد الموضوع لمعنى، والثاني : ذات الشيء أو نفسه أو عينه، والثالث : الصفة، فمن أراد بالاسم المعنى الأول الذي هو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى

1- فخر الدين الرازي : لوامع البينات ص ٢٦.

2- حديث عن عائشة رضي الله عنها – قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم (إني لأعلم إذا كنت عني راضية فإنك تقولين لا ورب محمد، وإذا كنت غضبي قلت لا ورب إبراهيم قالت : قلت أجل والله يا رسول الله ما أهجر إلا اسمك) وهو حديث صحيح أخرجه مسلم في صحيحه كتاب فضائل الصحابة باب في فضل عائشة رضي الله تعالى عنها جـ ٢ / ص ٣٧١ – مكتبة عيسى الحلبي القاهرة ١٩٥٥م.

3 – ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٥ / ص ٣٠،٣١.

فلا شك في كونه غير المسمى وإن أريد به المعنى الثاني الذي هو ذات الشيء وحقيقته فهو المسمى، وإن أريد بالاسم المعنى الثالث وهو الصفة انقسم إلى ثلاثة أقسام . الأول ما يرجع إلى الذات كالاسم الله وهو نفس المسمى، وما يرجع إلى الأفعال كالخالق والرازق وهو غير المسمى، وما يرجع إلى صفات الذات كالعليم والقدير والسميع والبصير، فلا يقال إنها عين المسمى ولا غيره[1] .

إذن نستنتج من ذلك أن الخلاف بين القائلين بغيرية الاسم والمسمى والقائلين بهوية الاسم والمسمى هو خلاف لفظي فالأول أراد بالاسم اللفظ الموضوع والثاني أراد بالاسم ما دل عليه من حيث المسمى لاتفاقهما على أن معرفة الأسماء الإلهية لا تكمن في خصائص الحروف المجردة في اللفظ حيث أن الحروف لا تفعل بذاتها ولكن الفعل راجع للمسمى المدلول عليه باللفظ، وإن كان الرأي الأول هو الأرجح من الناحية المنهجية وأيضاً من ناحية المبادئ والمقدمات المنطقة واللغوية المعقولة حتى لا يؤدى بنا القول إلى أن الحروف تفعل بطبائعها أو بنسب تركيبها، والدليل على أن الخلاف لفظي والمراد واحد، هو اتفاقهما على أن صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته، فهي قائمة بذاته ولا يتصور أن يكون الله حيا بغير حياة أو عالما بغير علم أو قادر بغير قدرة أو مريدا بغير إرادة .

ومع ما توصلنا إليه في الخلاف بين القائلين بغيرية الاسم والمسمى والقائلين بهوية الاسم والمسمى الذي لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا، فأننا قد تجد مع هذا موقفاً آخر يرى أن الاسم ما يدل عليه المسمى من حيث هو، ولكن الاسم يعنى أنه مظهر لتجلي المسمى في الأشياء ومن ذلك ينبع مفهوم العلاقة بين الاسم والمسمى من خلال تصور مفهوم الألوهية الذي يتسق مع نظرية وحدة الوجود ويعبر عنها، ويتمثل هذا الموقف فيما ذهب إليه كل من : محي الدين بن عربي(ت ٦٣٨ هـ) و عبد الكريم الجيلى (٨٠٥ هـ) .

1- أبو سعيد البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ ١ / ص ٦.

لقد ذهب ابن عربي إلى أن الاسم هو المسمى واستدل على ذلك بقوله تعالى (**ذلكم الله ربي)** – الشورى : ١٠-، فجعل اسمه تعالى عين ذاته[1]، وأيضاً قوله تعالى (**ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا**)- الإسراء: ١١٠- قال تعالى (ادعوا الله) ولم يقل ادعوا بالله ولا بالرحمن، فجعل الاسم هو المسمى، فلو لم يكن الاسم هو المسمى في (ذلكم الله) لم يصح قوله ربي[2].

وذهب عبد الكريم الجيلي إلى أن الاسم ما يعين المسمى في الفهم ويوجده في العقل سواء كان المسمى موجوداً أو معدوماً فإن نسبته من المسمى نسبة الظاهر من الباطن، وهو بهذا الاعتبار عين المسمى، وهناك مسميات تكون معدومة في نفسها موجودة في اسمها كعنقاء مغرب في الاصطلاح فإنها لا وجود لها إلا في الاسم وهو الذي اكسبها هذا الوجود منه، وعلى هذا الاعتبار فإن الاسم غير المسمى، فإن كان المسمى موجودا في الحقيقة وله وجود حقيقي واقعي فإن الاسم عين مسماه، أما إن كان معدوماً فإن اسمه غير مسماه، ومسمى الله تعالى في نفسه وجوداً محضاً فهو مقابل لاسم الله وعلى هذا فإن أسماء الله تعالى هي مسماه عز وجل[3].

وما يؤخذ على قول الجيلي من أن الاسم عين مسماه إذا كان المسمى موجوداً، وغير مسماه إذا كان معلوماً، أن الشروع في الاستدلال لابد وأن يكون مسبوقا بتصور ماهية الموضوع والمحمول، فإن كان المراد من هذا الاستدلال أن اللفظ الدال على الشيء هو نفس ذلك الشيء إذا كان موجوداً وغيره إذا كان معدوماً فذلك باطل بالبديهة فمجرد القول بأن الاسم موجود أو معدوم يعنى ذلك مغايرة الاسم والمسمى بالبديهة[4]، ولكن ابن عربي والجيلي ذهبا إلى هوية وعينية الاسم والمسمى حتى يتسق ذلك مع تصورهما لنظرية وحدة الوجود، مع الأخذ في الاعتبار أن مفهوم الألوهية من الناحية الوجودية عندهما يعبر عن العلاقة بين الحق والخلق والتي يُعبَّر

1- ابن عربي : المدخل إلى المقصد الأسمى، ورقة ٢ مخطوط بالمكتبة العامة الإسكندرية رقم ٥، الأميرة فايزة.

2- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٣ / ص ١٦٧.

3- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر الأوائل جـ ١ / ١٦، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٣م.

4- فخر الدين الرازي : لوامع البينات ص ٢٢.

عنها بوحــدة الوجـود الـتي لا يعرفهـا إلا الـولي – في رأيهمـا – والـذي انكشف لـه بالعلم اللدنى معنى الألوهية .

لذلك ذهب ابن عربي والجيلي إلى أن صفات الله عين ذاته كما أن الاسم عين المسمى ولكنهما لم يقصدا بصفات الله عين ذاته كما قصدها المعتزلة . فالمعتزلة قصدوا الوحدة المطلقة بين الذات والصفات لئلا يؤدى القول إلى وجود إلهين ولذا قالوا بغيرية الاسم والمسمى والتسمية حتى لا يؤدى بهم القول إلى اتحاد أو حلول أو وحدة، بخلاف ما قصده ابن عربي والجيلي من عينيه الاسم والمسمى والصفات والذات، فابن عربي قد ذهب إلى أن جميع الأسماء والصفات الإلهية كلها نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة لأنه لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان أخر، فلو كانت الصفات أعياناً زائدة وما هو إله إلا بها لكانت الألوهية معلولة بأشياء زائدة عن الذات وهذا محال، فبطل أن تكون الأسماء والصفات أعياناً زائدة على ذاته تعالى الله عن ذلك، فعلمه عين ذاته كسائر ما ينسب إليه من الصفات، وما سمى به من الأسماء[1] .

والله هو العالم القادر الخبير، كل ذلك بذاته لا بأمر زائد عليها، إذ لو كان ذلك وهي صفات كمال لا يكون كمال الذات إلا بها وكان كماله تعالى بشيء زائد على ذاته ولاتصفت ذاته بالنقص إذا لم يقم بها هذا الزائد . تعالى الله عن ذلك، ولا يجوز الحكم على الله بشيء لأنه خير الحاكمين، ومن هنا يعلم أنه لو كانت صفات الحق تعالى زائدة على ذاته لحكم على الذات بما هو زائد عليها ولا هو عينها إذن الصفات عين الذات لا غير[2] .

ومن ذلك يتضح أن ابن عربي قد أثبت وحدة الذات والصفات كما أثبتها المعتزلة وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما قالوا، إلا أنه قد ذهب بأن الصفات عين الذات بمعنى خاص يتناسب مع نظريته في وحده الوجود، حيث أنها نسب وإضافات بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المعقولة للصفات، فمعنى

1- ابن عربي : الفتوحات المكية، جـ ١ / ٤٥، ١٦٣.

2- عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل جـ١/ص ٢٨٤، ٢٨٥ .

عالم هي أن صفته العلم، هي عين الذات المتصفة بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها، فهي مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيني فهي معان قائمة بذات الحق، فالأسماء الإلهية هي المعاني التي تتجلى في الوجود بصور الموجودات[1]

وأيضا الإمام عبد الكريم الجيلي يرى أن كماله تعالى بذاته لا بمعان زائدة، فإن صفات الحق تعالى لا يقال إنها ليست عينه وليست غير ذاته إلا من حيث ما يعقله الإنسان من تعدد الأوصاف، ولا يقال إنها ليست عينه فيتميز من حكم المخلوق وصفته، ويقول الجيلي في ذلك : وأما نحن فقد أعطانا الكشف الإلهي أن صفاته عين ذاته باعتبار أن كماله سبحانه وتعالى بذاته لا بمعان زائدة عليه، لأن كماله عين ذاته. والعلاقة بين الذات والصفات – عينية الذات والصفات – في فكر عبد الكريم الجيلي تتسق في مفهومها مع نظريته في وحدة الوجود ومفهوم الأسماء الإلهية الذي يعبر عن العلاقة بين الحق والخلق فنراه يقول : فما في الوجود شيء إلا الله تعالى فهو تعالى عين جميع الموجودات ومعرفة هذا الأمر موقوف على الشهود والكشف[2] . فالوجود كله مظهر تجلي الحق والعبد الكامل هو مظهر تجلي جميع أسماء الحق وصفاته[3] .

ومما سبق يتبين أن الاسم هو عبارة عن لفظ يدل على معنى تحته، وأسماء الله تعالى تدل على معان، وهذه المعاني هي المراد بها الصفات، والاسم فيها غير المسمى وغير التسمية، وترجع أهمية الوقوف على العلاقة بين الاسم والمسمى إلى توضيح تلك الدلالة حتى لا يؤدي بنا القول إلى أن الأسماء الإلهية تفعل بخاصية حروفها أو خاصية نسبة تركيب هذه الحروف أو القول بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة.

---

1 – ابن عربي: فصوص الحكم، جـ ٢ / ص ٢٥٢، تحقيق وتعليق: د. أبو العلا عفيفي،دار الفكر العربي، القاهرة – ١٩٤٦م.

2– عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل ج ١ / ص ٥٧.

3 – المرجع السابق : جـ٢ / ص ٨٧.

ثالثا- علاقة الذات بالصفات :

وبناء على ذلك فالصفات لا هي هو ولا هي غيره فى رأى الأشاعرة لأنه لو كانت الصفات عين الذات ترادف معانيها ومفاهيمها [1] . ولأمكن القول حينئذ يا علم الله أغفر لي، إذ طالما لم تفترق الذات عن الصفات في المعنى، فإنه لا تمايز بين معنى العلم وبين معنى صفة أخرى، فإثبات اختلاف معنى كل صفة عن غيرها لا يكون إلا بإثبات هذه الصفات قائمة بالذات،والقول بأنه تعالى عالم وعلمه ذاته وقادر وقدرته ذاته فإنما يلزم عنه أن يكون مفهوم الصفتين العلم والقدرة واحد وذلك محال[2]، وليس معنى إثبات الصفات على أنها ليست عين ذاته ولا غير ذاته أنه محتاج إليها وأنه تعالى يفعل الأشياء بها ولكن معناه نفي أضدادها وإثباتها في أنفسها وأنها قامت به، فليس معنى العلم نفي الجهل فقط، ولا معنى القدرة نفي العجز فقط ولكن إثبات العلم والقدرة لأن نفي الجهل غير كونه عالماً ونفي العجز غير كونه قادراً وكذلك جميع الصفات[3] .

إن صفات الله تعالى هي صفات الألوهية ونعت لها ولا يقال فيها إنها هو ولا هو هي ولا غيرها لأن الصفة ما لم تنفصل عن الموصوف لا يقال هي الموصوف ولا غيره[4]، فلا يكون ذو ذات إلا لمسمى منعوتاً موصوفاً، ومثاله . أن القادر اسم من أسمائه تعالى والقدرة صفة من صفات الله تعالى[5]، فالذات تتعلق بالوجود العيني بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهني، والصفة ليست عين ذات الموصوف، فالمعلم غير العالم، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بذات الموصوف وصفات الكمال المقدسة الثابتة لا تقبل الانفصال عن الذات بوجه من الوجوه[6].

1- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٥٠، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٠.

2- أبو الحسن الأشعري : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ٢٩،٣٠، القاهرة، ١٩٥٤م.

وللمزيد : الباقلانى: التمهيد، تحقيق : محمود الخضري.

د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٤٧، الإنصاف، تحقيق محمد زاهر الكوثرى، القاهرة، ١٩٦٣.

3- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٥١.

4- أبو حامد الغزالي : المضنون به على غير أهله، ص ٦٤، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٣م.

5- السراج الطوسي : اللمع، ص ٤٢٧.

6 - ابن تيمية : الرسالة التدمرية، ص ١٥.

والله تعالى واحد قائم بذاته مستغن عن غيره بصفاته وصفاته مطلقة قديمة قائمة به غير متناهية بحسب قدم ذاته وعدم تناهيه، وهو واجب الوجود بنفسه لم تزل صفاته موجودة معلومة قائمة به، ولا يجوز وجوده سبحانه وعدم شيء من صفاته ولا وجود صفاته وعدم ذاته، ولا مباينة لشيء منها ولا مغايرته عنها، إذ لو كان هو هي لكانت الذات هي الصفات والصفات هي الذات والصفات كثيرة فتكون الذات كثرة وهذا محال، وأيضاً من المحال أن تكون الصفة دالة على غير الموصوف أو تعرّى أحدهما عن الأخرى لأن الصفة هي المعنى والموصوف هو الذات وموصوف بلا صفة أو صفة بلا موصوف محال [1] .

ولو كانت أيضاً هي هو للزم أن تكون الصفة هي الموصوف ودل أيضاً على إثبات الصفة ونفي الذات عن صفاتها، ولو كانت هي غيره لكان لا يخلو إما أن تكون زائدة على الذات أولا، فإن كانت زائدة عليها فلا يخلو إما أن تكون قائمة بذاتها أو بغيرها، فإن كانت قائمة بذاتها فإما أن تكون قديمة أو محدثة، فلو كانت الصفة زائدة على الذات لكانت محلاً للحوادث ووجب لها ما يجب للحوادث من لزوم التغيرات، وإن كانت لا زائدة فإما أن تكون نفس الذات وعينها أو غير الذات، ومحال أن تكون نفس الذات وعينها لما يلزم من أن تكون هي هو، وإن كانت غير الذات، فإما أن تكون قائمة أو بغير، ومحال أن تكون قائمة بذاتها وذلك لتعلق القديم بالقديم مع المباينة والمغايرة، وليس ذلك من شرط التوحيد، ولو كانت أيضاً محدثة لم تخل من جانبين، إما أن تكون حدثت في ذات القديم أو في غيره، فلو حدثت في ذاته لكان متغيراً لحدوثها عن صفات كان عليها ولقامت به تغيرات من صفات إلى صفات، ولو حدثت أيضاً هذه الصفات في غيره لوقعت المساواة بين سائر الموصوفين من قديم ومحدث [2] .

1- ابن عطاء الله السكندري : القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد، ص ٣٥، مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٥٨م.

2- المرجع السابق : ص ٣٧، ٣٨.

وعلى ذلك فإن صفات الله سبحانه ليست غيره ففصلها عنه – ولا هي هو – وأفردها بالذكر عنه دون نسبتها له – وهي لا هي هو ولا هي غيره – فمعنى الصفة غير معنى الذات ولا يعني ذلك تعرية الذات عن الصفات، بل يعنى أن الصفة ليست عين الموصوف[١]، فالله عز وجل دل بآثاره على وجود أسمائه، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه، وبثبوت أوصافه على وجود ذاته إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه أو يكون هو الصفة [٢].

تعليق

ومن الجدير بالذكر أن الفرق والمذاهب الإسلامية بل والمسيحية أيضاً قبلهم قد اختلفت حول تحديد العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، وإن رجعنا إلى مرحلة ما قبل الإسلام وكذلك المعاصرة له نجد في الفكر المسيحى قد حاول القديس أوغسطين (٤٣٠م) قد حاول تحديد تلك العلاقة فذهب إلى أن صفات الله عين ذاته، وتلقف المعتزلة فكرة العلاقة بين الذات والصفات وقال معظمهم بأن ذات الله وصفاته شيء واحد، وذهبت الأشاعرة إلى أن صفات الله لا هى هو ولا هى غيره، وهكذا اختلفت المذاهب والفرق بصدد تلك العلاقة كلّ يفسرها وفق دينه ومذهبه .

وفى الواقع أن العلاقة بين الذات والصفات يجب أن تُعد من الموقوفات التي لا مجال للعقل فيها، وذلك لأن السؤال عن هذه العلاقة على قدر كبير من الخطأ المنطقي، فلابد للإجابة عليه أن يعرف الخلق المقدمة الأولى وهى إدراك الذات الإلهية وهذا محال لأي مخلوق، أما المقدمة الثانية وهى الصفات الإلهية فهي معروفة لأن الله عز وجل أخبرنا بها فى كتبه المقدسة، وأوحى بها إلى الرسل، وبالتالي كيف

1- ابن عطاء الله السكندري : القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد : ص ٤٠. مكتبة صبيح، القاهرة ١٩٥٨م.

2- ابن عطاء الله السكندري : حكم ابن عطاء الله السكندري، ص ١٣٤، مكتبة القاهرة،(ب ت)،بشرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبي .

نعرف العلاقة بين شيء معلوم والآخر مجهول؟ فإن هذا محال لأنه لا يمكن الاستنتاج من مقدمتين إحداهما مجهولة، ويلزم من ذلك إبطال منطقية السؤال .

رابعا – الأسماء الإلهية :

لنا أن نتساءل، هل الأسماء الحسنى كلها تدل على معنى واحد؟ أو أنها مترادفة المعاني ؟ وهل الأسماء الحسنى محصورة في تسعة وتسعين اسما ؟ أم أنها غير متناهية ؟

مما لا شك فيه أن الأسماء الإلهية لا تدل على معنى واحد بدليل كثرة الأسماء، ولو كانت تدل على معنى واحد فما كان هناك داع لكثرتها فالله لا يفعل إلا الحكمة، ولأن الأسماء الحسنى غير محصورة وغير متناهية فبالتالي غير مترادفة المعاني، أما حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً إنه وتر يحب الوتر من أحصاها دخل الجنة[1]) لا يعنى حصر الأسماء في ذلك العدد .

1- لم يخرج الشيخان هذا الحديث بسياق الأسماء الحسنى حيث توقفاً عند (من أحصاها دخل الجنة) وذلك لاختلاف العلماء في سرد الأسماء، هل هو مرفوع ؟ أم مدرج بالخبر من بعض الرواة؟ والعلة في ذلك أيضاً عندهما هو تفرد الوليد بن مسلم وعبد العزيز بن الحصين بن الترجمان، وهما من أهل النقل من الضعفاء، ضعفهما يحي بن معين، محمد بن إسماعيل البخاري، ولقد ورد اضطراب واختلاف شديد بين الروايات، ففي نفس رواية الحسن بن سفيان قال بالاسم (المانع) بدل (الرافع)، وفي رواية عبد العزيز بن حصين ذكر الأسماء (الحنان والمنان والمليك وذو المعارج) وهذه الأسماء غير موجودة في رواية أبي هريرة، وعن أبي هريرة روايتان مشهورتان وبينهما تباين ظاهر واختلاف لذا كان تعيين وسرد الأسماء في الروايات مشكوك فيه، ولذلك ترك البخاري ومسلم سرد الأسماء.

ومن ناحية أخرى إن هناك أسماء وردت في القرآن الكريم ولم ترد في الروايات مثل (المبين) في قوله تعالى (**ويعلمون أن الله هو الحق المبين**) النور : ٢٥، **(ذي الطول)** غافر : ٣، النصير والمولى في قوله تعالى (**فنعم المولى ونعم النصير**) الحج : ٧٨، وهناك أسماء وردت في الروايات ولم ترد في القرآن الكريم بنصها مثل (الجليل الواجد الماجد)، وهناك أسماء وردت في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ترد في الروايات مثل (الديان) في قوله صلى الله عليه وسلم (الديان لا يموت)، وأيضاً (الوتر) في حديث التسعة وتسعين، وأيضاً (الرفيق) في حديث (إن الله رفيق يحب الرفق).

- مسلم : صحيح مسلم جـ ٢ / ص ٤٦٧، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة،١٩٥٥م.
- العسقلاني : فتح الباري، جـ ١١ / ص ٢١٩، ٢٢.

وإن كان ظاهر الحديث يوهم بحصر الأسماء في هذا العدد المذكور إلا إنه يعنى أن من أحصى تسعة وتسعين اسماً من أسماء الله تعالى دخل الجنة، فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها وتدبرها لا الإخبار بحصر الأسماء، وليس فيه منع ما عداها من الزيادة وإنما التخصيص لا الحصر [١]، لأن من معاني الإحصاء العلم والإيمان والعمل بالشيء، فقوله (من أحصاها) أي من حفظها وأدى حقوقها وذكرها ودعا بها وعلم معانيها ونزهها على الوجوه التي تحملها الشريعة[٢].

ويعنى الإحصاء أيضا العلم بمعنى كل اسم بالنظر فيه والاستدلال عليه بأثره الساري في الوجود وتمام ذلك أن يتوجه العبد إلى الله تعالى من العمل الظاهر والباطن بما يقتضيه كل اسم من الأسماء فيعبد الله بما يستحقه من الصفات المقدسة التي وجبت لذاته، وهذا هو معنى الإحصاء، أي التخصيص لا الحصر[٣]. وليس في الحديث دليل على أنه ليس لله تعالى من الأسماء إلا هذه العدة، وإنما يعنى الحديث أن من أحصاها دخل الجنة، ويدل عدم الحصر أن الأسماء تدل على معان وهذه المعاني هي صفات الله عز وجل وصفات الله لا تتناهي، لأنه إن حُصرت الصفات حُصرت القدرة وقدرة الله غير متناهية إذن فالأسماء غير متناهية فالحديث يعنى قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) - الأعراف : ١٨٠-.

والأسامي زائدة على التسعة وتسعين ولكن ذكر العدد والإحصاء دليل على ترغيب العباد في العلم والعمل والإيمان بها، فهي على سبيل التخصيص وليست

=

- ابن ماجة : السنن، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، (ب، ت) .
- أحمد بن حنبل : المسند، القاهرة، ١٩٧٨.
- النيسابورى : المستدرك، حيدر أباد الركن، الهند، ١٩٢٦
- البيهقى : الأسماء والصفات، ص ٦، ص ٧٩، ٨٠.
- الترمذي : سنن الترمذي، جـ ٥ / ص ٥٣١، ٥٣٢، مطبعة الفجالة الجديدة القاهرة، ١٩٦٧م.
- دائرة المعارف الإسلامية : جـ ٤ / ص ٢٨٧.

1- العسقلاني : فتح الباري، جـ ١١ / ص ٢٢٣،ولقد ذكر العسقلاني أن أكثر العلماء اتفقوا على عدم الحصر .

2- ابن منظور : لسان العرب مادة حصر، جـ ٢ / ص ٩٠٤، ٩٠٥.

3- أبو حامد الغزالي : المقصد الأسنى، ص ١٥١ .

على سبيل الحصر لعدم تناهي الصفات والقدرة[1]، ولكن خصص ذلك العدد لأن قدرة العباد محدودة ولا تستطيع أن تحوي اللامتناهي ولذلك خصص العدد للعباد . أما من منظور رجوع الأسماء للمسمى فهي غير متناهية والدليل على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم (أسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[2]

ويتضح من ذلك إن لله تعالى أسماء سمي بها نفسه وهي غير محصورة فيما وردت به الروايات المشهورة ولكنها على سبيل التخصيص لا الحصر، ومنها ما أنزله تعالى في كتابه ومنها ما علمه لأحد من خلقه منُة ولطفاً منه تعالى، ومنها ما استأثر به في علم الغيب عنده وجعله مكنوزاً في علمه تعالى، ولذا قال صلى الله عليه وسلم (لا أحصى ثناء عليك كما أثنيت أنت على نفسك) [3] .

ومعنى هذا أيضاً أن الأسماء الإلهية توقيفية وليست قياسية بمعنى أنه لا يصح أن نطلق على الله سبحانه وتعالى أسماء لم يسم بها نفسه، ولا مجال للقياس العقلي في ذلك .

وهناك رأي يرى أن الأسماء الإلهية موجودة في الحروف الأولى المقطعة في بعض سور القرآن الكريم، قال به سعيد ابن جبير (ت ٩٥ هـ)، وإسماعيل بن عبد الرحمن السدى (ت١٢٨ هـ)، وأبو الحسن الشاذلي (ت٦٥٦ هـ)، فنجد سعيد ابن جبير يقول : إن فواتح السور هي من أسماء الله تعالى وهذه الحروف منها ما يهتدي إلى كيفية تركيبها مثل (الر) في أوائل سور: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر، ومثل (حم) في أوائل سورة غافر وفصلت والشورى والزخرف والدخان والجا ثية و الأحقاف ومثل (ن) في أوائل سورة القلم فإن مجموعها (الرحمن)،

1- عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ص ١١٩، ١٢٠، اسطنبول، ١٩٢٨م.

2- البيهقى : الأسماء والصفات، ص ٦، ٧ حديث عبد الله بن مسعود، السيوطى : سهام الإصابة حديث رقم ٩٧، ص ٥٢.

3- السيوطي : سهام الإصابة، حيث رقم ٩٨، ص ٥٣ .

ومنها مالا يهتدي إلى كيفية تركيبها، والأسماء الإلهية في هذه الحروف بحسب الاهتداء إلى تركيبها [١] .

وأيضاً إسماعيل بن عبد الرحمن السدى عبر عن ذلك حينما سأله شعبة (ت ١٦٠ هـ) عن الحروف الأولى في السور فقال : فيها الأسماء الإلهية، واحتج على ذلك بما روى عن ابن عباس (٦٨ هـ) أنه قال : الحروف المقطعة فيها اسم الله الأعظم [٢]، وعلى ذلك اعتبر السدى الحروف الأولى مفتاح أسماء الله تعالى، مثاله الألف من الله واللام من لطيف والميم من مالك ... وهكذا فمن تركيب هذه الحروف ومن معانيها يكون فيها الأسماء[٣] .

ولقد ذهب إلى نفس القول أبو الحسن الشاذلي حيث رأي أن الحروف الأولى من السور يدعو بها الداعي ويتصرف بمقتضاها، وهي مفاتيح أسمائه تعالى وزاد على ذلك بأنه وضع هذه الحروف في إطار أحزاب وأدعية كحزب البحر، والحزب الكبير، وحزب اللطيف وحزب الدائرة وغيرهم، فنراه في حزب البحر يقول (يا كهيعص اغفر لي)، وفي الحزب الكبير (الر كهيعص حم عسق، رب احكم بالحق) وأشار أن في هذه الأوراد والأدعية اسم الله الأعظم، ولكنه أرجع التصرف بالاسم الأعظم مع ذلك للنية والهمة وقوة الإيمان[٤] .

ولقد اختلف المفسرون في الحروف المقطعة التي في أوائل السور فمنهم من قال هي مما استأثر الله بعلمه، وردوا علمهما إلى الله عز وجل وهم الأكثر كالبيضاوي (ت ٧٩١ هـ) والسيوطي (ت ٩١١ هـ) واحتجوا على ذلك باختلاف الأقوال عليها وإن الخلفاء الأربعة والكثير من الصحابة لم يتكلموا فيها، وهي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل وهي منهج قرآني استخدمه القرآن في فواتح بعض السور وهي من الأمور التوقيفية التي لا مجال للعقل في الكشف عنها .

1- فخر الدين الرازي : لوامع البينات، ص ٩٧. .

2- ابن كثير : تفسير القرآن جـ ١ / ص ٣٦.

3- احمد بن علي البوني : شمس المعارف الكبرى جـ ١ / ص ٦٣، القاهرة،١٩٥٣.

4- ابن عياد الشافعي : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، ص ٢٠١، ٢٠٦، مكتبة القاهرة، ١٩٦٤م.

أما الرأي الأخر فقد ذهبوا إلى جواز تفسيرها، ولكنهم اختلفوا في معناها، واختلفوا أيضاً في طريقة تفسيرها .

فمنهم من أجاز تفسيرها عن طريق النقل والعقل، ومنهم من أجاز تفسيرها عن طريق الكشف والمعرفة اللَّدنية، واحتجوا على جواز تفسيرها بما قال الله تعالى (**وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس**) – الإسراء: ١٠٦ – وقوله تعالى (**ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكر**)– القمر : ١٧- فلو لم تكن الحروف الأولى مفهومة كان الخطاب بالمهمل ولم يكن القرآن بياناً وهدى، لأن القرآن منزل ليفهمه الناس ويذكرون ما فيه، ولكنهم على أقوال فمنها : أنها من أسماء السور، قال به عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (١٨٢ هـ)، ومنها أنها من أسماء القرآن، قال به مجاهد (١٠٣هـ) وسفيان الثورى (١٦١ هـ)، ومنها أنها من أسماء الله، قال به سالم بن عبد الله (١٠٦ هـ)، والشعبي، وعلي بن أبي طلحة (١٢٠ هـ) .وسعيد بن جبير، والسدى، وابن مسعود (٣٢ هـ) وعكرمة (١٠٥ هـ) .

ومنها أنها حروف هجاء، قال ابن كثير : مجموع الحروف المذكورة في أوائل السور بحذف المكرر منها أربعة عشر حرفاً يجمعها القول (نص حكيم قاطع له سر)، وهي نصف الحروف عدداً، والمذكور أشرف من المتروك فلا شك أن هذه الحروف لم ينزلها الله سبحانه وتعالى عبثاً، ولكن لم يجمع العلماء فيها على شيء معين وإنما اختلفوا .

ومنها أن الله تعالى ابتدأ بها لتفتح لاستماعها أسماع المشركين إذ تواصوا بالإعراض❖ عن القرآن، ومنها أنها ذكرت لبيان الإعجاز القرآني والخلق عاجزون

❖ للمزيد:

- البيهقى: الأسماء و الصفات ص 94
- الطوسى: اللمع ص 124
- القشيرى :لطائف الإشارات ج1/ ص52
- ابن عربى:الفتوحات،ج1 /ص58،84
- السيوطى : الإتقان،ج2/ ص12،14

د. جلال شرف : دراسات فى التصوف الإسلامى ص 240، دار الفكر الجامعى، الإسكندرية،1982م

عن معارضته بمثله مع أنه من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها، ومنها أن لها معان وإشارات فالألف الله والميم ملكه وهكذا، ومنها قول يجمع ما سبق، قال به أبو العالية (٩٣ هـ) لا منافاة بين كل واحد منها وبين الآخر وإن الجمع ممكن فهي أسماء للسور، ومن أسماء الله يفتتح بها السور ولا مانع من الإشارة إلى معانيها، وهناك رأي للمستشرق (بلا نشو) الذي عرض فيه أنها إشارات وتنبيهات لإسماع المشركين إذا تواصوا بالإعراض.

ومهما قيل في ذلك الاختلاف فهو دليل على أن هذه الحروف توقيفية من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل، هذا من جانب ومن جانب أخر إن ذلك الاختلاف وعدم القطع برأي معين، قد فتح المجال أمام تأويلات الصوفية بطريق الكشف والعلم اللدنى وأمام الشيعة بعامة والحروفيين خاصة بطريق العلم السري المتمثل في الأئمة حيث إن كل منها ذهب إلى تأويل تلك الحروف بما يتناسب مع مذهبه ووجهة نظره لإثبات ما يرمي إليه سواء من ناحية المنهج أو من ناحية الموضوع.

الفصل الثالث
التنزيه والتشبيه والتجسيم

أولا- الشيعة (الغلو والاعتدال):

من الملاحظ أن مفهوم الألوهية والأسماء الإلهية عند الشيعة (الغلاة منهم على وجه الخصوص) ينبثق من تصورهم للصفات الإلهية في ضوء التشبيه والتجسيم والاتحاد والحلول، وأيضاً من تأثرهم بالأديان السابقة على الإسلام كاليهودية والمسيحية والمجوسية، فنجد غلاة الشيعة السبأية قد ذهبوا إلى أن الإمام علي رضي الله (٤٠ هـ) عنه هو الإله، وقالوا بعد أن قتل إنه لم يقتل لأنه الإله والإله لا يموت بل إنما المقتول شيطاناً تصور للناس في صورة علي، وإن عليا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام وهو في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه، فالذي قتل ليس عليا فلقد صعد إلى السماء وسينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه[1]❖.

1- عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٣٣، ٢٣٤ المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٠.

❖ السبأية نسبة إلى عبد الله بن سبأ، ولقد اختلفت الآراء حول شخصيته، فبالرغم من ثبوته تاريخياً عن طريق المصادر سواء كان أصحابها مؤرخين كالطبرى وابن كثير وابن خلدون وابن عساكر أو كانوا كتاب فرق كالأشعري والبغدادي والشهر ستاني وابن حزم أو من كتاب الشيعة كالنوبختي والقمي، إلا أن بعض المستشرقين والباحثين المحدثين قد شككوا في وجوده مثل برنارد لويس في كتابه (أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية) حيث ذهب إلى أن شخصية عبد الله بن سبأ شخصية رمزية لا وجود لها في الواقع ولكن تخيلها محدثوا القرن الثاني الهجري من أفكارهم . ص ٦١ (ترجمة حكمت لحوق، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠ م) وأيضاً الدكتور طه حسين في كتابه (الفتنة الكبرى) جـ ٢ (علي وبنوه) ص ٩١ . قد اعتمد على الظن فهو يردد غالبا في نقض الروايات التاريخية قوله (وأكبر الظن) حيث ذهب إلى أن شخصية ابن سبأ ما هي إلا وهم من صنع خصوم الشيعة (ط ٩ دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م) والدكتور علي سامي النشار في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) جـ ٢ / ص ٤٦ والدكتور كامل الشيبى في كتابه (الصلة بين التصوف والتشيع) ج ١ / ص ٤٦ قد ذهبا إلى أن

ولقد كانت أقوال اليهود بالتشبيه والتجسيم، والمسيحية بالحلول والتي حاولت السبأية التعبير عنها باعتبار أن تلك الأفكار قد تغلغلت للغلاة عن طريق السبأية بمثابة الإرهاصات الأولى للغلاة الشيعة،حيث تلقفها المختار الثقفى(ت٦٧ هـ) حينما حمله السبأية على دعوى النبوة وعلم الغيب [١]

وأخذها من بعده بيان بن سمعان (ت ١٩٩ هـ) الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه يفني كله إلا وجهه، وادعي معرفته بالله وذهب اتباعه – البيانية – أنه كان نبيا ومنهم من زعم أنه كان إلها وذكر هؤلاء أن بيانا قال لهم إن روح الإله تناسخت في الأنبياء والأئمة حتى صارت إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ت ٩٧ هـ) ثم انتقلت إليه منه – يعنى نفسه – فادعى لنفسه الربوبية على مذاهب الحلولية فقال أنا بيان وأنا الهدى والموعظة[٢] .

ويتبين من ذلك مدى الخلط والغلو في آراء بيان فتارة يكون نبيا وتارة أخرى إلها ومن ناحية أخرى فهو ينوه على أنه هو مظهر التجلي الإلهي باعتبار أنه يعرفه من جانب وباعتبار أنه الإله من جانب آخر، ومن الجدير بالذكر أن خبر بيان هذا قد رفع إلى خالد بن عبد الله القسري في زمان ولايته في العراق، فاحتال على بيان حتى ظفر

= شخصية ابن سبأ هي شخصية عمار ابن ياسر حيث أنها شخصية موضوعة رمزت إلى عمار بن ياسر الذي توفي في موقعه صفين، ولكن مهما يكن الخلاف حول شخصية ابن سبأ، سواء كان له وجود حقيقي واقعي أو أنه رمز موضوع لتحميل آراء غلاة الشيعة عليه، فلا يقدح ذلك في وجود فرقة السبأية الحقيقي من حيث كونهم كانوا في عهد الإمام علي وبعد مقتله، وما يروي عن أفكارهم الغالية فقد حدثت بالفعل وكان لها أثر كبير في الفرق الشيعية الغالية من بعدهم، وعلى الأرجح أن شخصية ابن سبأ شخصية تاريخية حقيقية، وكان لها دور كبير في إشعال الفتنة الكبرى بموجب اشتراك مصادر الشيعة مع مصادر أهل السنة في الترجمة لابن سبأ وذلك ينفي زعم القائلين بأنه من تشنيع خصوم الشيعة على الشيعة .

❖ وللمزيد، لوى ماسينيون : شخصيات قلقه في الإسلام،ترجمة : د.عبد الرحمن بدوى، الكويت،١٩٩٨ .

1- عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٤٧ .

2- الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جـ ١/ ص ٦٦ ط٢ مكتبة النهضة المصرية، تحقيق: محمد محي الدين، القاهرة، ١٩٦٩ .

به وصلبه وقال له إن كنت تهزم الجيوش بالاسم الذي تعرفه فاهزم به أعواني عنك . فلم يتحر جوابا وقتل عام (١١٩ هـ) [1] .

وجاء المغيرة بن سعيد البجلي (ت ١١٩ هـ) ليزعم أن معبوده ذو أعضاء، وأن أعضاءه على صورة حروف الهجاء، وعلى رأسه تاج وقال إن الله لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم فطار فوقع على رأسه تاجا[2]، وذلك تأويل قوله تعالى (**سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى**)- الأعلى:١،٢- والمغيرة هنا مجسم شأن الغلاة، ولكنه سار بالتجسيم إلى هدف واضح، وذلك أنه جعل لله أعضاء على عدد حروف الهجاء وهيئتها، فكأنه يريد أن يقول إن الوحي إنما هو نزول الله نفسه إلى النبي أو الإمام، وإن كل كلمة يتلقاها إنما هي حلول يستمر باستمرار الوحي، ومفهوم الألوهية هو حلقة الوصل لأنه عندما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم الذي هو تاج وهو مفتاح الخلق وهو الكينونة ومعرفته تتيح لعارفه القدرة الإلهية [3]. ولهذا قال المغيرة : لو أردت أن أحيي عادا أو ثمودا أو قرونا بين ذلك كثيرة لأحييتهم [4] .

وظهر أبو المنصور العجلي (ت ١٢ هـ) وآمن به مجموعة من المغيرية بعد مقتل المغيرة وسموا بالمنصورية، وادعى أبو منصور بعد وفاة محمد الباقر(ت ١١٤ هـ) أنه مظهر التجلي الإلهي[5]، وشبه أبو منصور نفسه بربه وزعم أنه صعد إلى السماء واتصل بربه الذي مسح بيده على رأسه [6]، أما عن باقي المغيرية فقد اختلفوا بعد مقتل محمد بن عبد الله بن الحسن (١٣٥هـ)

1- البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٣٧.

، ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل جـ ٤ / ١٨٥ .

2- فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٧، ٩٨، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة .

3- د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ / ص ١٣٦ .

4- الأشعري : مقالات الإسلاميين، جـ ١ / ص ٧٢ .

-5 الحسن بن موسى النوبختي : فرق الشيعة، ص ٣٤، النجف،١٩٣٦م.

6- البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٤٤ .

الذي قال فيه المغيرة إنه المهدى المنتظر، وذلك الاختلاف في قتله، فالفرقة الأولى أقرت بقتله وتبرءوا من المغيرة وهم الجناحية، والثانية قالت إن محمداً لم يقتل وإنما غاب عن عيون الناس وسوف يخرج ويملك الأرض، ويحيا له من الأموات سبعة عشر رجلا يعطى كل واحد منهم حرفا من حروف الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش[1] .

ويتضح من ذلك أن مفهوم الألوهية يكمن في القدرة على الاتصال بالله باعتبار أنه مجسم فيستطيع الذي يعرف الله أن يتصل بربه ويصعد إليه وبه يسمو الإنسان فوق البشرية حيث تتاح له القدرة الإلهية، والهدف من ذلك واضح وهو محاولة تحقيق الدعوة والزعامة عن طريق إيهام الأتباع بتلك القدرة المزعومة والتنبؤ بالغيب والكرامات التي لا تتاح للأتباع، وبذلك يسهل عليهم السيطرة وتحقيق الزعامة والرغبات التي يريدونها .

وعلى النسق نفسه بعد مقتل أبى منصور جاء أبو الخطّاب محمد بن أبي زينب الأسدي (المقتول ١٣٨ هـ) مولى بني أسد وارثاً حركات الغلو السابقة عليه، وكان معاصراً لجعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) حيث ادعى أن جعفر الصادق قد علمه أسراره، وزعم أيضا أن الله قد حل فيه،وعندما وقف الإمام الصادق على غلوه الباطل تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه وشدد القول في ذلك[2]. فادعى بعد ذلك أبو الخطاب أن جعفرا إله وهو أيضا إله ولكنه أفضل منه لأن الله تعالى قد انفصل عن جعفر وحل فيه وأنه هو أكمل من الله (يقصد جعفر الصادق [3]) إذن فالتفاصيل في الأسماء الإلهية لدى أبي الخطاب يرجع إليه باعتباره إله وهو أفضل من جعفر وذلك لأنه زعم أن الأئمة آلهة[4].وقد ردد أتباعه هذا الزعم، وقالوا إن الله تعالى حل في عليّ ثم في الحسن(٤٩هـ) ثم في الحسين (٦١ هـ) ثم في زين العابدين

1 - المرجع السابق : ص ٨٥.

2- الشهرستاني : الملل والنحل، ج ٢ / ص ١٦ .

3- فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٧.

4 - الأشعري : مقالات الإسلاميين، جـ ١، ص ٧٧ .

(٩٤ هـ) ثم في الباقر (١١٤ هـ) ثم في الصادق ثم في أبي الخطاب[١]،وهو الأفضل والأعظم وبذلك يكون التفاضل في شخصه باعتبار أن الإله قد حل فيه .

ولقد أثرت الخطابية في اتباع الحركة الزيدية بعد موت زيد (١٢١ هـ) فنسبوا بالباطل لجعفر الصادق كتاب فيه علم الجفر[٢]، وهذا الكتاب فيه جزءان، علم الجفر الأبيض والجفر الأحمر، أما الأبيض فهو يحتوي أيضا على جزأين كتب الأنبياء وصحفهم ثم الحلال والحرام، أما الآخر ففيه كيف يقضي القائم على الأمور بالسيف على أعدائه، وفيه ذهبوا إلى أن الرسول الله صلى الله عليه وسلم قال : رأيت ليلة المعراج أنه قد كتب على حجاب من النور وكل قائمة من العرش أن لا إله إلا الله محمد رسول الله علي بن أبي طالب أمير المؤمنين، وقد أعطى الله آدم خمسة عشر حرفا من حروف الاسم الإلهي، ونوحا ثمانية وإبراهيم حرفا، وموسى أربعة وعيسى اثنين وأعطى محمد اثنين وسبعين فسلمها عليا [٣] .

والمقصود بالتفاضل هنا هو أن عليا مساوياً في الدرجة والمقام بمحمد صلى الله عليه وسلم بما أنه مساو في عدد حروف الاسم الإلهي معه، وأيضاً ليجعلوا عليا أعلى مقاما من الأنبياء المرسلين حيث أنه تسلم اثنين وسبعين حرفا من حروف الاسم الإلهي بينما أعطى آدم خمسة عشر حرفا ونوحا ثمانية وإبراهيم حرفا وموسى أربعة وعيسى اثنين .

وبعد وفاة الإمام جعفر الصادق عام ١٤٨ هـ، ظهرت الإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق الذي مات في حياة أبيه عام ١٣٣ هـ حيث انضم أتباع أبي الخطاب إلى دعوة ميمون بن ديصان القداح (ت١٩٨ هـ)، الذي كان مولى لجعفر الصادق وابنه إسماعيل، وبذلك بدأ الغلو يتسلل إلى الإسماعيلية وبدأت الإسماعيلية الباطنية بتبني أسرة عبد الله بن ميمون القداح (ت ٢٦١ هـ) لها[٤] .

---

1 - البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٥١ .

2- د. كامل مصطفى الشيبي : الصالة بين التصوف والتشيع، جـ ١ / ص ١٨٦ .

3- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ ٢ / ص ٣٤، ٣٥ .

4 - أبو الفضائل الحمادي اليمنى : كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، ص ٩، مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٩م.

ولقد أسبغت الإسماعيلية الباطنية المعاني الدينية على الأرقام والحروف، فذهبت إلى أن التسمية – بسم الله الرحمن الرحيم – مركبة من سبعة واثني عشر أي تسعة عشر حرفاً والتركيبات في الحروف والكلمات على وزن تركيبات الصور والأجسام، والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالبسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام، فإن لكل حرف وزن في العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك الخاصية والله أبدع بالأمر العقل الأول أو العقل الكلي حيث إن الله هو الذي وهب العقل الأول والذي يتجلي بدوره في شخص الإمام في العالم الجسماني[1] .

ويرجع التفاضل الذي وهب للعقل الأول عند الإسماعيلية الباطنية إلى الإمام نفسه، بموجب أن الحروف والأعداد على وزن تركيبات الصور حيث إنها تفعل بخاصيتها وبذلك تكون المراتب الدينية مقابلة للمراتب السماوية، فالواحد يعبر عن الألف ويقابل العقل الكلي وأيضاً الإمام، ويتجلى العقل الأول في شخص الإمام هو مظهر تجلي الألوهية وبذلك يصبغون على الإمام الأفضلية والألوهية في نفس الوقت، لأنهم قد أسبغوا الأسماء الإلهية على العقل الكلى وجعلوه جامعا لها ثم اسبغوها بعد ذلك بصفة خاصة على الإمام .

وعلى نفس النسق ظهرت طائفة الدروز المنشقة على المذهب الإسماعيلي نسبة إلى محمد بن إسماعيل الدرزي (نوشتكين) (ت ٤١٠ هـ) قد جعلوا الحاكم بأمر الله (ت ٤١١ هـ) – الإمام السادس عشر في ترتيب الأئمة عند الفاطميين – في منزلة أعلى من منزلة البشر فأسبغوا عليه فكرة التأليه وإسباغ الصفات الإلهية على الحاكم حيث كان الحاكم بأمر الله يميل إلى قبول هذه الفكرة[2]، فيكون هو المظهر الإلهي في الأرض، باعتبار إمكان انتقال العقل الكلي والعقل الأول في البشر والإمام هو الذي يكون فيه مظهر هذا الانتقال لأنه يمثل الجانب الإلهي في الدنيا[3]، وأيضاً

---

1 – د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٩٨، ١٩٩.

2– د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، جـ ١ / ص ٢٢٦.

3– د. كامل حسين : طائفة الدروز .. تاريخها وعقائدها، ص ٨١، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢،.

النزارية نسبة إلى نزار الابن الأكبر للخليفة الفاطمي المستنصر بالله (ت ٤٨٧ هـ)، فبعد موت الخليفة لاقت النزارية الانتشار على يد الحسن بن الصباح (ت ٥١٨ هـ) الذي اتخذ من قلعة ألَمُتْ مركزاً لنشر دعوته ونادت بما نادت به الإسماعيلية الباطنية والدروز بأن الإمام هو مظهر التجلي الإلهي[١] .

وإذا انتقلنا إلى القرنين الثامن والتاسع الهجريين نجد فضل الله الإستربادى الحروفي (ت٧٩٨ هـ) وأيضاً الحافظ البرسي، رضي الدين رجب بن محمد بن رجب الحلي (ت ٨٤٣ هـ) يشيران إلى نفس الأفكار من إضافة التأليه للإمام وجعله مقدساً فالأول – فضل الله – قد ذهب إلى أنه خليفة الله كآدم وعيسى ومحمد فكان هو مهديا وختما للأولياء ونبيا وإلهاً في وقت واحد، فهو صاحب وحدة وجود وبذلك حاول عن طريق جعل آدم منعكسا للكون كله على صورة الحروفية ومحلاً للأسماء كلها وجعله نموذجاً للصورة الإلهية في العالم، واستمرار هذه الصورة عبر الأنبياء إلى علي ثم إلى الأئمة حتى يصل إلى أنه نبي وإمام وإله ومظهراً للتجلى الإلهي في نفس الوقت، فجعل اتباعه يخاطبونه بلفظ (الله) باعتباره مظهرا للتجلي الإلهي ولقد حاول تأييد دعوته بتأويل قوله تعالى (**ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم**) – الجمعة : ٤ -،على أن المقصود بفضل الله هو الإمام الذي هو نفسه مظهراً له وبذلك يكون لفظ (فضل الله) الوارد في الآية هو نفسه فضل الله الحروفي[٢] .

أما الثاني – الحافظ البرسي فلقد ذهب إلى التفاضل في الأسماء الإلهية والاسم (الله) هو أول الأسماء وأعظمها حيث أن ذكره بعدد حسابه – أي بحساب الجُمَّل وعدده ستة وستون – يوصل إلى المطلوب[٣]، ومن الملاحظة الأولى نرى أن الاسم عنده هو (الله) وهو أول الأسماء، ولكن عند استعراض آرائه نرى أن مفهوم الاسم الإلهي عنده هو إضفاء الألوهية على الإمام على بن أبي طالب، وهذا ليس

1- مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص ٢٥٦، ط ٣، بيروت، ١٩٧٩م.

2- د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع جـ ٢/ ص ١٨٩ .

3- الحافظ البرسي : مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، ص ٣٤، بيروت،١٩٥٩ .

بغريب، باعتبار أن البرسي علوي حيث تبعد آراؤه عن المألوف متأثراً بالغلاة القدامى فنراه يقول : إن عليا هو السر المكنون والكلمة المتعلقة بطرفي كن فيكون وهو مظهر الألوهية وحقيقة كل كائن[١] .

ومما هو جدير بالذكر أن محمد بن فلاح (ت٨٦٦هـ) وهو معاصر للبرسي قد تابع آراء الغلاة القدماء وأيضاً آراء فضل الله والبرسي حيث حاول أن تقوم له دولة مبنية على التسلح بالقوة الروحية العلوية المتمثلة في القائد العلوي الذي يعلم الأسرار فذهب إلى أن الله قد حل فيه وبالتالي هو نفسه - ابن فلاح - مظهر الاسم الإلهي وبذلك يقهر الجيوش[٢]. وهي نفس فكرة بيان وأبي الخطاب وأيضاً فضل الله والبرسي.

ولقد انصبت وتبلورت كل تلك الآراء والأفكار في بوتقة العصر الحديث والمتمثلة في الأغاخانية نسبة إلى أغاخان الأول*(ت ١٢٩٨ هـ) والذي ذهب إلى نفس ما ذهب إليه السابقون من أن الأنبياء والأئمة مظاهر الاسم الإلهي والإمام حامل أسرار الربوبية بذلك[٣]، وأيضاً البهائية نسبة إلى البهاء، الميرزا حسين علي (ت ١٣١٢هـ) والذي لم يأت بجديد بل ردد نفس آراء وأفكار السابقين فادعى أنه اسم الله ومظهره الذي كان مكنونا في أزل الأزل[٤] وأضاف أتباعه عليه الكثير من الصفات الإلهية، فيكون بذلك عندهم مظهر الإله الأكمل واسمه الأعظم[٥].

ومما سبق يتضح أن غلاة الشيعة قد استخدموا من مفهوم التفاضل في الأسماء الإلهية ما يرمون إليه من رفع الأئمة إلى درجة الألوهية وتحقيق دعواهم

1- المرجع السابق، ص ٣٥.

2 - د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، جـ ٢ / ص ٢٧٤.

3 - د. محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية، ص ١٢٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٩م.
د. محمد جابر عبد العال: حركات الشيعة المتطرفين، ص ٧١، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٧.

4- محمد الخضر حسين : البابية والبهائية، ص ٢٥، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة، ١٩٧٢م.

5- جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٧٤، ط ٢، ترجمة وتعليق :د. محمد يوسف موسى ود. علي حسن عبد القادر والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٥٩م.

ورغباتهم في الزعامة والرياسة، فلقد اعتنق أفكار التشبيه والتجسيم والحلول والوحدة الكثير من غلاة الشيعة متأثرين في ذلك باليهود والنصارى . فاليهود قد وجدوا في التوارة صفات خبرية ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم وغير ذلك، والنصارى قد ذهبوا إلى حلول الإله في عيسى تارة وتارة أخرى أنه ابن الإله[1]، فكان التشبيه والتجسيم والحلول والوحدة مبدأ مشتركا بين جميع فرق الغلاة[2].

والعلة في اجتماعهم على هذا هو أنهم ركزوا اهتمامهم في الارتفاع بالإنسان حتى يصير إلها، والنزول بالإله حتى يصير إنساناً، فعقيدتهم في جدلهم الصاعد والنازل تعتمد على إله وإنسان وكلها تدور حول الارتفاع بهذا الإنسان، فقالوا بالاتحاد تارة والحلول والوحدة تارة أخرى[3]، وكان مفهوم التفاضل في الأسماء الإلهية المتمثل في تجلي الألوهية في الإنسان هو حلقة الوصل بين تشبيه وتجسيد الإله وبين الارتقاء بالإنسان لدرجة الألوهية سواء بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود.

- الشيعة المعتدلين :

وفي الحقيقة كان موقف الأئمة من آل البيت، والأئمة المعتدلين من الشيعة، موقفاً حاسما مع هؤلاء الغلاة، فنجد الإمام علي رضي الله عنه (ت ٤٠ هـ) قد قام بإحراق السبأية بعد إصرارهم على القول بألوهيته، ونفي زعيمهم عبد الله بن سبأ إلى المدائن بعد أن تظاهر له بالرجوع عن غلوه[4] ومن بعده تبرأ ابنه الإمام محمد بن الحنفية (ت ٨١هـ) من المختار بن أبي عبيد (ت٦٧ هـ) وكذلك الإمام محمد الباقر (ت ١١٤ هـ) قال فيهم : إني إلى الله بريئ ولو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم[5] .

---

1 – الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ٢ / ص ٢٥.

2– د. فتحي محمد الزغبي: غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام ص ٤١١.

3 – د.كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، جـ ١ / ص ١٢٤.

4– ابن كثير : البداية والنهاية جـ ٧ / ص ٢٥٥، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢.

5– أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء جـ ٣ / ص ١٨٥، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢م.

أما الإمام الصادق جعفر بن محمد (ت ١٤٨ هـ) فإنه قد عاصر حركات الغلو وحاربها بشتى الوسائل فكان يعلن تبرأه منهم ومن غلوهم ولكن الشيعة بعده افترقوا وانتحلوا مذاهباً، وأراد كل صاحب مذهب أن يروجه على أصحابه فنسبه إليه وهو منه بريء[1]، وفيما يتعلق بموقف علماء الشيعة المعتدلين يقول الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) عن الغلاة وهم ضلال كفار حكم فيهم أمير المؤمنين بالقتل وقضت الأئمة عليهم بالكفر[2]، وأيضا الإمام محمد الحسن آل كاشف الغطاء (١٩٥٤م) يقول عنهم إن الشيعة المعتدلة تبرءوا من فرق الغلاة[3].

ثانيا- المعتزلة :

من الجدير بالذكر أن المعتزلة من المدارس الكلامية الكبرى، وهم الواضعون لعلم الكلام ومن أهم الموضوعات التي تكلموا فيها الرد على المجسمة والمشبهة للألوهية، وتصورهم لمشكلة الألوهية وصفاتها من حيث التوحيد والعدل الإلهي والتنزيه.

ومن حيث النشأة فلقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي،حيث قامت المعتزلة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الجدل العقلي في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل.

ولقد أجمعت المصادر[4] على أن واصل بن عطاء (١٣١هـ) وعمرو بن عبيد (١٤٤ هـ) هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد

1- الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ٢ / ص ١٧.

2- الشيخ المفيد : شرح عقائد الصدوق (أو تصحيح الاعتقاد) ص ٢١٧.

نقلا عن د. فتحي محمد الزغبي : غلاة الشيعة، ص ٦٦٠.

3 - آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها، ص ١٠٦، ط ٩، بيروت، ١٩٦٥م.

4- الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ١ / ص ٩٠.

، الأشعري : المقالات جـ ١، ص ١٠٠.

، البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٦٤.

المبكرة على يد القدرية الأوائل، ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) .

ويؤمن المعتزلة بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستنباط مرامي الوحي، وبهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة فهم يؤمنون بالعقل ويحكّمونه في الأمور على اختلافها ومع ذلك لا ينكرون النقل ولكنهم يخضعوه في أغلب أو معظم الأحيان لحكم العقل، ويقررون أن التفكير العقلي لابد منه قبل النقل أو السمع، ففي ردهم على خصوم الدين ومعارضيه كانوا مضطرين لأن يلجأوا إلى العقل والمنطق.

ولكن نزعتهم العقلية جاءت مغالية، حيث دفعتهم لأن يطبقوا قوانين العقل على عالم السماء كما طبقوها على عالم الأرض، فقادتهم إلى آراء لا تخلو من جرأة، وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائما بكل ما ينبغي من معاني الجلال والكمال، ومبدؤهم القائل بقياس الغائب على الشاهد لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذي قال به السلف.

إن أساس آراء المعتزلة عن الألوهية أمران، الأول : التنزيه، والثاني : التوحيد ولقد نزه المعتزلة الله عن المادة وأعراضها فقالوا :

إنه واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح، ولا جثه ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا رائحة ولا مجسة ولا بزى حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، لا يتبعض، وليس بزى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بزى جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيد به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالماً قادرا حيا ولا يزال كذلك، ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع

بالأسماع، شيء لا كالأشياء عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشاء وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام[1]

وبناء على هذا التنزيه قرر المعتزلة أن العالم حادث له أول وله نهاية، وكل حادث لابد له من محدث، والأجسام محدثة لأن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث فما يحتاج إلى الحوداث يعتبر حادثاً إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم فيجب لهذا تأويل كل الآيات التي تُشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال أنه يمكن رؤية الله بالأبصار لأن المرئي لابد من أن يكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون، والله لا يتعلق به شيء من هذا فهو إذن لا تدركه الأبصار[2] وقد جاء في الذكر الحكيم (**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**) – **الأنعام** : ١٠٣.

إن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وإن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوي الإدراك أو التصور الإنساني الشائع البسيط، ومن ثم فإن فريقا منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم، واكتفى فريق آخر منهم بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن إدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل [3] .

1– الأشعري : مقالات الإسلاميين، ج١ / ص ١٥٥، ١٥٦.

وللمزيد، انظر :

د. سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ / ص ٤٢٢ وما بعدها .

2– الشهر ستاني : نهاية الإقدام، ص ٢١٥.

3 – د. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٦٢.

ولهذا رأى المعتزلة وجوب تأويل الآيات المتشابهة واستندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضا ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه: (**ليس كمثله شيء**) – الشورى: ١١- فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفي عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية والزمانية .. إلخ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن أن : (**يد الله فوق أيديهم**) – الفتح : ١٠- . أو (**وهو القاهر فوق عباده**) – **الأنعام** : ١٨. أو (الرحمن على العرش استوى) . إنما تفسر على أنه تعالى مسيطر ومتسلط على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية أو البشرية بل بصورة إلهية ولا ندرك حقيقتها وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية.

وعلى نفس النهج ودفاعا عن وحدانية الحق سبحانه وتعالى وتنزيهه من شوائب اليهودية والمسيحية التي تسللت إلى غلاة الشيعة كالتشبيه والتجسيم والحلول والوحدة، أوَّلت المعتزلة الصفات الخبرية المذكورة في الآيات والأحاديث النبوية، حيث لم تكن المعتزلة على وفاق مع الشيعة وغلاتهم، بل كانوا على خصومة واختلاف في الأصول[1]، واستخدموا في التأويل ثراء اللغة، وبلاغتها كالمجاز والكناية، فأولوا الآيات المتشابهات تأويلاً عقلياً على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله تعالى .

فقالوا في الآيات التي يفيد ظاهرها أن لله يدا أو وجها أو عينا، (**وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء**) – المائدة : ٦٤ – إن معنى قول اليهود (يد الله مغلولة) هو وصفه بالبخل وقوله (بل يداه مبسوطتان) هو أن يعطي بيديه جميعاً فيبنى المجاز على ذلك وأيضاً قوله تعالى (**يد الله فوق أيديهم**) – الفتح : ١٠ – بمعنى النصرة والتأييد، أما الوجه في قوله تعالى (**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**) – الرحمن: ٢٧- هو ذات الله لأن وجه الله هو الله، وقوله عز وجل (**ولتصنع على عيني**) – طه : ٣٩- أي برعاية وعلم مني.

1- د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام، جـ ١ / ص ٢٦٤.

وكذلك الفوقية بمعنى القهر والعلو، والنزول بمعنى القرب المعنوي، والنور بمعنى الهداية، وهكذا في جميع الآيات المتشابهات، فلقد حاولت المعتزلة تنقية تصور العباد لله عن كل أثر حسي، لذلك استندوا في تأويلاتهم على منهج محدد، هو رد متشابه الآيات إلى المُحكم، والمُحكم عندهم ما وافق اعتقادهم في التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين وعن البشر، فكل الآيات المتشابهات أوَّلوها في ضوء الآية المحكمة[1] (**ليس كمثله شيء**) – الشورى : ١١- .

وعن الأحاديث التي يفيد ظاهرها التشبيه أوَّلها المعتزلة أيضا، وعلى سبيل المثال حديث (خلق الله آدم على صورته) [2] إن الضمير في (صورته) يعود على آدم أي أن الله أوجده على صورته التي خلقه الله عليها، ولم يتنقل في النشأة من صورة إلى صورة أخرى كما هو الحال في بنيه، وهكذا تمسك المعتزلة بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستنباط مرامي الوحي، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة[3]، واحتجوا بقوله تعالى (**فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب**) – آل عمران: ٧- فما يعلم تأويله الذي أراد لما أراد إلا الله والراسخون في العلم لأن الوقف هنا (الراسخون في العلم) أي الراسخون في العلم معطوف على (ما يعلم تأويله إلا الله)، وسواء كان الوقف عند (والراسخون في العلم) أو عند (وما يعلم تأويله إلا الله) فالآية تحمل معنى أن الراسخين في العلم يؤمنون به كله وبتأويله[4] .

وعلى نفس النسق بحث المعتزلة مشكلة الصفات وعلاقتها بالأسماء الإلهية، فوقفوا منها موقفاً واضحاً، وفسروها تفسيراً يصون معنى الوحدانية ويقرر التنزيه، وبحثوا في حقيقة الصفة، هل هي عين الذات أم هي أمر زائد على الذات وفرقوا بين

1- د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام، جـ ١ / ص ١٢١، ١٢٢، ١٢٤.

2. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب خلق آدم، جـ ٤ / ص ١٣٣، دار الفكر، بيروت، ومسلم في صحيحه : ج٢ / ص ٥٣٥.

3- د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٨٦.

4- ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، جـ ١ / ص ٢٤٧.

الصفات بعضها عن بعض، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنى مثل مخالفة الحوادث وأخرى إيجابية لفظا سلبية معنى كالقدم والبقاء وثالثة إيجابية لفظا ومعنى كالقدرة والإرادة .

ورأوا أن القرآن يحصر صفات الله في سبع هي : العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وقد رأوا أن ذات الله لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره والله منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية .

ولقد واجهت المعتزلة مشكلة تصور أحادية الذات مع وجود الصفات، فأدلوا فيها بآراء متعددة وإن قامت كلها على فكرة التوحيد و اكتفى واصل بن عطاء بأن قرر أن من اثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت إلهين[1]، ونجد تلاميذه قد قدموا لهذه المسألة حلولاً مختلفة وإن تلاقت عند هدف واحد فرأى أبو الهذيل العلاف (ت٢٢٨هـ) أن الله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو[2] ويعمم ذلك في الصفات الأخرى فلا فرق عنده بين الصفة والذات . إذن فذات الله وصفاته شيء واحد، الله حي عالم قادر بذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة زائدة على الذات .

ذلك لأنه لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام والله منزه عن الجسمية، ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء في الذات الإلهية أي لتعددت الآلهة وهذا شرك صريح، أما القرآن ففي رأي العلاف مخلوق حادث، خلقه الله في اللوح المحفوظ، ثم نزل على محمد صلى الله عليه وسلم، ووضع العلاف دعائم فكرة الصلاح والأصلح، فالله يفعل الأصلح دائما ويستطيع ما دونه، ولكنه لا يفعله، وما في العالم من ظلم أو جور إنما هو من صنع الإنسان .

ويتفق النظّام (ت ٢٣١ هـ) فيلسوف المعتزلة وهو أعمقهم تفكيراً وأشدهم

1- الشهر ستاني : الملل والنحل، ص ٢١.

2 الأشعري : مقالات الإسلاميين، جـ ١ / ١٥٦،

، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٩ ومابعدها .

جـرأة، وأكثـرهـم اسـتقلالاً في الـرأي يتفـق مـع زملائـه في تنزيـه الله وتوحيـده ولكنـه يحاول أن يحل مشكلة الصفات على نحـو خـاص، فلقد ذهـب إلى أن مـدلولها سـلبي دائماً، فمعنى أن الله عالم إثبات ذاتـه ونفـي الجهـل عنـه ومعنـى أنـه قـادر إثبـات ذاتـه ونفي العجز عنه، وهكذا الشأن بالنسبة للصفات الأخرى.

واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن الله، وليس في هـذا الاختلاف ما يؤدي إلى التعدد المطلق فليست الصفة عين الذات كما قـال العـلاف، بـل هـي إثبات لها وسـلب نقص عنها،وتطبيقها لمبدأ الصلاح والأصلح يزعم أن الله لا يريد الظلم ولا يفعله، بل لا يقدر عليه لأن من يوصف بالقدرة على العدل ينتفي عنه القدرة على الظلم، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص ولكن هذه الفكرة عند (النظام) لاقت الكثير من النقد ورمي بالكفر من أجلها .

أما معمر بن عباد السلمي (٢٢٠ هـ) الذي عاصر العلاف والنظام واشترك في نشاطهم الكلامي والفلسفي فلقد ذهب إلى نفي الصفات، وكأنما كان ينفر من لفظ (الصفات) كما صنع ابن حزم (٤٥٦ هـ) فيما بعد، وأحل محله لفظاً آخر هـو (المعاني) وما المعاني إلا مجرد أمور اعتبارية، فذات الله واحدة، والصفات ليست إلا معاني ثانوية[١] . وليس لهذه المعاني كل ولا جميع، وإنما تحدث في وقت واحد، فالوجود لمعنى، والعدم لمعنى آخر، والعالم الطبيعي جمعيه في وجوده وتغيره إنما يخضع لهذه المعاني الصادرة عن الله جل شأنه، وهذه المعاني بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية فهي مجرد اعتبارات ذهنية . ولقد حاول أبو هاشم الجبائي(ت٣٢١هـ) أن يقدم حلولاً لتلك المسألة حيث رأى أن العلم والقدرة أحوال، والأحوال لا هي محدثة وإنما هي مرتبطة بالذات فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها [٢].

فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة، بها تعرف وتتميز عن غيرها، ومن الملاحظ أن نظرية الأحوال – كنظرية المعاني – ترمي إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة أو أن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تعرف إلا عن طريق

1- الأشعري : مقالات الإسلاميين، جـ ١ / ص ١٦٦ .

2- البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٨٢ .

الذات، ولا ضرر في القول بأن الأحوال أمور اعتبارية، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل، إذ كيف يصح الجمع بين الشيء ونقيضه ؟ فهذا مخالف لقوانين الفكر الأساسية وهي استحالة الجمع بين الشيء ونقيضه في آن واحد . ولأنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وكان من الأجدر على حد قول الشهر ستاني أن يقول أبو هاشم إنها موجودة في الأذهان .[1]

ولاشك أن موضوع الألوهية والكلام عنها ليس بالهين كما يُظن . فقد جاءت آراء المعتزلة عن الألوهية أفكاراً مجردة صرفة وعقلية مطلقة، حيث لجأوا فيه إلى العقل فجمح بهم أحياناً وانتهى إلى متناقضات في بعض الأحيان حيث يقنعون ببعض الألفاظ والصيغ الأخاذة التي لا تحل إشكالاً فأثاروا ما أثاروا من نقد واعتراض ورُد عليهم بقدر ما ردوا على غيرهم، ومهما يكن من أمر فإن نزعتهم العقلية فتحت أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتُفتح لو وقفوا عند المنقول وحده .

لقد دافع المعتزلة عن فكرة التوحيد، وأجهدوا أنفسهم في حمايتها ردا على الثنوية من مزدكية ومانوية [2]، واستعانوا في دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية، فالعلاف والنظام تفتحت أذهانهما لبعض آراء فلاسفة اليونان، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجري أقل تأثيراً وأخذاً عنها، ولعل الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) من أوضح الأمثلة على ذلك، واعتبار صفات البارئ (معاني) على نحو ما صنع معمر بن عباد السلمي، أو القول بأنها (أحوال) على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائي يذكرنا بفلسفة المعاني السقراطية[3].

1- الشهر ستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣١ وما بعدها، تصحيح : الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٦٥.

وللمزيد :

د.عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين،جـ ١ / ص ٣٤٠، وما بعدها،بيروت،دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧١م .

2 – د. علي سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام ج١/ ص ١٨٩ وما بعدها

وكذلك، د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج١/ ص ٣٦١.

وأيضاً، د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ج١/ ص ٣٣٥.

3 د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، ص ٤٤.

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم، فإنهم أثروا أيضاً فيمن جادلهم فأخذ عنهم جل الفرق الإسلامية المتأخرة كالأشاعرة والشيعة، بل حتى الحنابلة والمشاءون العرب، وفي مقدمتهم الكندي (ت ٢٥٢ هـ) الذي يمكن أن يُعد في آن واحد معتزلياً ومشائياً، حيث يرى د. إبراهيم مدكور، أنه من الخطأ أن يفصل الفكر الفلسفي عن الفكر الكلامي في الإسلام، والأشاعرة وهم الذين عارضوا المعتزلة وحلوا محلهم، يمكن أن يُعتبروا امتداداً لهم وضربا من التلطيف لحدتهم . وأبو الحسن الأشعري نفسه إنما نهل من مواردهم أولاً وكان معتزلياً قبل أن يصبح إماماً للأشاعرة وعلى أية حال فإن المعتزلة كان لهم الفضل في الدفاع عن التوحيد، وتنبثق من آرائهم عن التوحيد آراؤهم في العدل الإلهي[١] .

ثالثا- الأشاعرة :

نسبة إلى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) وقد نشأ منذ شبابه على مذهب الاعتزال، إذ لزم شيخه الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) المعتزلي، ويشير مؤرخوا الفرق إلى أنه جرت بين الأشعري وأستاذه مناقشة عن حُكم الزاهد والكافر والطفل الصغير بعد الموت، وأن هذه المناقشة دفعت الأشعري إلى الانفصال عن أستاذه وتحول عن مذهب الاعتزال لغلو العقل فيه .

لقد سأل الأشعري الجبائي عن حال أخوة ثلاثة بعد الموت: أحدهم بر تقي والثاني: كافر فاسق، والثالث : طفل صغير، فأجابه الجبائي قائلاً : الزاهد في الدرجات، والكافر في الدركات أما الصغير فمن أهل السلامة . فسأله الأشعري : هل يؤذن للصغير بالذهاب إلى درجات الزاهد ؟، فأجاب الجبائي باستحالة ذلك لأن الزاهد وصل إلى هذه الدرجات بطاعته، أما الصغير فلا طاعات له . فاحتج

1- **للمزيد،** انظر عن مكانة المعتزلة وتأثيرهم في غيرهم :

د.الشافعي محمود : المدخل إلى دراسة علم الكلام،ص١٠٢، ١٢٧ مكتبة وهبه،ط ٢، القاهرة،١٩٩١م

، د. على سامى النشار : نشأه الفكر الفلسفي جـ ١ / ص ٨٠ وماليليها ٩٣ وبعدها ٢١٠، ١٠٠.

، أوليرى : الفكر العربى، ترجمة إسماعيل البيطار، ص ١٠٩ ومابعدها بيروت، ١٩٧٢.

الأشعري قائلاً عن الصغير : إن الله يقول له (أي للصغير) كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت، وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك.

ولم يلبث الأشعري أن عاد إلى التساؤل قائلاً: فلو قال الأخ الكافر: يا إله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ وهنا لم يتحر الجبائي جواباً[1] .

وهذه المناقشة جعلت الأشعري يتشكك في آراء المعتزلة حيث وجد فيها مغالاة في استخدام العقل، إذ بدأت الحركة الأشعرية في القرن الرابع الهجري واشتبكت في معترك فكري مع الفرق الأخرى ومع المعتزلة بوجه خاص، ولا يزال المذهب الأشعري عقيدة أهل السنة إلى اليوم وكذلك الصوفية المعتدلة، فالأشاعرة مدرسة توفيقية، حاولت أن تقف موقفاً وسطاً بين طرفين، بين النقل والعقل، بين السلف والمعتزلة وإن كانت قد مالت إلى السلف أكثر من الموقف المتوسط العام .

أما عن منهجهم فإن المذهب الأشعري يُعَّول على الكتاب والسنة أولاً، ويعتمد على المأثور اعتمادا كبيرا تحت مقولة (الاتباع خير من الابتداع)، ولا يرفض الأشاعرة العقل أيضا وكيف يرفضونه والله يحث على النظر في قوله تعالى **(أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض)** – الأعراف : ١٨٥- ولكنهم لم يطلقوا للعقل العنان على نحو ما صنع المعتزلة، فلم يغلبوه على النقل بل بالعكس جعلوا بوجه عام الأولوية للنقل، وعَدّوا العقل خادعاً وهما معاً متعاونان وما أشبه النقل بالشمس المضيئة والعقل بالبصر السليم .

وبالنسبة لمفهوم الألوهية لديهم، فلقد شرعوا في كتبهم إثبات وجود الله، فعرضوا صورا من البرهان الطبيعي، فالإنسان مثلاً في تطوره من نطفة إلى علقة، ثم إلى مضغة، دليل قاطع على صانع قادر عليم[2] . وقد يلجئون إلى البرهان الغائي،

1- السبكي، عبد الوهاب بن علي : طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ / ص ٢٥٠- ٢٥١، القاهرة، ١٩٤٨م
وللمزيد بصدد العلم الإلهي والقضاء والقدر :
د. أشرف حافظ : الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، طرابلس، ١٩٩٩.

2- الأشعري : اللمع، ص ٧،٨ .

فيلاحظون أن العالم في دقة صنعه وإحكام نظامه يرجع لا محالة إلى علة مدبرة ومنظمة، والأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها وحكمته[1] .

ويرى الأشاعرة أن الذات الإلهية قديمة أبدية بسيطة وغير مشابهة للحوادث، وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الصفات، فهم يثبتون صفات البارئ كما وردت، ويفرقون بين الصفة والموصوف . فالله عالم بعلم، قادر بقدرة، وصفاته هي العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام وكلها صفات أزلية ونعوت أبدية، ونفي الصفة نفي للموصوف كما أن نفي الفعل نفي الفاعل[2].

وهم يبطلون التعطيل في مختلف صوره سواء أكان تعطيلا للصانع عن صفة، أم تعطيلا له عن صفاته، وأبطلوا التشبيه والتجسيم، لقد رفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى، ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه فقالو : إن لله علما لا كالعلوم، وقدرة لا كالقدرات، هذه الصفات القديمة قد ردوها إلى سبع صفات هي: القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضا مثل : القادر والعالم والحي والمريد والسميع والبصير أما صفات أفعال الله كالخلاق والرازق والمعز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم، وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الفعل، ويجعلون الذات قديمة وصفات الأفعال محدثة.

ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم : أنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته وهذا محال لأنه ليس محلا للحوادث، ومن المحال أيضا أن يحدث الله صفاته في غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضا محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاته بدون موصوف، وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير مباينة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله [3].

1- الشهر ستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٦٧ .

2- البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٣٢٢، ٣٢٣.

3- الشهر ستاني: نهاية الإقدام، ص٣٢٠، ٣٣٥.

ومعنى هذا أن الله لا يشبه شيئا من مخلوقاته، ولا يشبه شيء منها بوجه من الوجوه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا في مكان ولا في زمان، ولا قابل للأعراض والحوادث، وقدرة الله واحدة، وتنصب على جميع المقدورات، فليس ثمة شيء في الكون غير صادر عن قدرته وعلمه تعالى أزلي شامل لجميع المعلومات، من غير حس ولا بديهة الاستدلال ورؤية البارئ بالأبصار جائزة، لأن كل موجود يصح أن يُرى، وليس في إثبات الرؤية تشبيه والتجسيم لأنها ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء في دنيانا، يقول تعالى (**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**)- القيامة :٢٢،٢٣- ولقد أجمع على هذا أئمة الأشاعرة وهم أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وأبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ) وابن فورك الأصفهانى (٤٠٦هـ) وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٧١هـ) صاحب كتاب (الفرق بين الفرق) والقشيري (ت ٤٦٥هـ) وإمام الحرمين أبو المعالى الجويني النيسابوري (ت٤٧٨ هـ) والإمام الغزالي (ت٥٠٥ هـ) والشهر ستاني (ت٥٤٨هـ) وفخرالدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)

لقد دافع الأشاعرة عن وحدانية الحق وتنزيهه عن التشبيه والتجسيم، ولكنهم لم يؤولوا الآيات المتشابهات تأويلا عقليا كما ذهبت إليه المعتزلة، بل ذهبوا مذهب السلف وهو التسليم وتفويض علم معناه المراد إلى الله تعالى مع التنزيه له عن ظاهر اللفظ من تشبيه وتجسيم، ثم إنهم اتفقوا سلفا وخلفا على أن التفويض أسلم والتأويل إلى الخطأ أقرب مع ما في التأويل من فوات كمال الإيمان بآيات الصفات، لأن الله تعالى ما أمرنا أن نؤمن إلا بعين اللفظ الذي أنزل لا بما أولناه بعقولنا، فقد لا يكون ذلك التأويل يرضاه الله تعالى، ولكن في حال التفويض لابد من التنزيه عن ظاهر اللفظ على حد ما تتعقله الناس لكون حقيقته مخالفة لسائر الحقائق فلا يجوز حمل الصفات الخبرية على ما يتعقل من صفات الخلق[1].

ذلك لأن حكم كلام الله عز وجل لابد وأن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج فيه عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة، فإثبات الصفات الخبرية لا يفيد التجسيم ولا الكيف، فالتسليم وعدم التأويل أفضل ولكن بلا كيف أي مع التنزيه، إلا إن خيف

1- عبد الوهاب الشعراني: البواقيت والجواهر جـ ١، ص ١٠٢.

على الإنسان وقوعه في محظور إذا لم يؤول ذلك له[1]، ويتضح من هذا أنهم لم يرفضوا التأويل كل الرفض ولكن لابد للتأويل بحجة إن خيف من عدم التأويل، وهذه الحجة نقلية من القرآن أو السنة حتى لا يخرج التأويل عن المعنى الحقيقي للفظ فيكون غير مراد الله تعالى[2].

ويتضح هذا المنهج عند الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه إلجام العوام، فيقول فيه : من بلغه حديث يجب عليه سبعة أمور . التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السقوط ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة، فالتقديس أي تنزيه الله تعالى عن الجسمية، أما التصديق أن يصدق في الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى، ويرجع ذلك الاعتراف بالعجز الذي يقتضى السكوت والإمساك والكف عن السؤال إذ العجز عن درك الإدراك إدراك، والتسليم لأهل المعرفة حيث هم الراسخون في العلم، لأنهم جاوزوا في المعرفة حدود العوام وكشف لهم ما لا يعرفه العوام[3]،

فجميع ما وصف الحق تعالى به من صفات خبرية كلها نعوت صحيحة على حد يليق بجلاله ولا يجوز للعباد رد شيء من ذلك ولا تكييفه ولا القول فيه وتأويله إلا على الوجه الذي يرضاه الله عز وجل وبحجة، وكما في كتابه العزيز (**ليس كمثله شيء**) - الشورى :١١-، فما وصف به الله عز وجل نفسه سواء في القرآن الكريم أو على لسان نبيه من صفات خبرية يجب علينا الإيمان بها مع تنزيه الله تعالى عن الجسمية والتشبيه[4].

1- ابن تيمية : الرسالة التدمرية، ص ٤٢.

2- **للمزيد** :
- الشهر ستاني : الملل ١٢ / ص ١١٩،
- الطوسى : اللمع ص ٧،
- د.عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ج١ / ص ٥٣٤ وما بعدها،
- د. الشافعي حسن محمود : المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٨ مابعدها .
- أوليرى : الفكر العربى، ترجمة: إسماعيل البيطار، ص ١٧٩ ومابعدها .

3- أبو حامد الغزالي : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٥٤، ٧٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥ .

4- د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام، ص ١٠٥، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٩م.

رابعا- الصوفية :

التصوف بمعناه المعتدل هو طهارة وصفاء النفس نتيجة عمل وتأمل، عمل يقوم على المجاهدة وصيام النهار وقيام الليل وبذل النفس والمال في سبيل طاعة الله، وتأمل في مخلوقات وآيات الله وأسرار الكون، تأمل يجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن، وهو فقد للعاجل وزهد في الدنيا وأمل في حب الله، إذن هو سلوك يتجنب الشهوات والملذات، ويرمي إلى طهارة الجسم وصفاء النفس .

وهو تنقل في سلسلة من الأحوال والمقامات فيبدأ العبد بتطهير نفسه كي يصبح أهلا للتجلي، ولا يزال العبد يرقى حتى يحس بالله في قرارة نفسه ويقرب منه كل القرب[١].

ومن الجدير بالذكر أن التصوف الإسلامي مر بعدة أدوار بدأ الأول في صورة من النسك والزهادة فيهجر المرء الدنيا ويتجه نحو الأخرة ويتمسك بالطاعات والقربات، وظل هذا الدور قرابة قرنين، وزهاد الصدر الأول كثيرون منهم الحسن البصري (١١٠هـ) بالبصرة وإبراهيم بن أدهم (١٥٩هـ) ببلخ، وحاول هؤلاء العباد أن يتزيوا بزي خاص، فلبسوا الصوف واتخذوا للعبادة أماكن منعزلة عن الناس، وفي هذه الفترة كان التصوف عبارة عن سلوك وقدرة عملية ترمي إلى طهارة الروح والجسد.

وفي المرحلة التالية اتجه المتصوفه نحو الدرس والبحث، فاتجهوا أولا نحو النفس يكشفون عن أسرارها وأحوالها، وعلاقة ذلك بالحب الإلهي وكان ذلك على يد المحاسبي (٢٤٢هـ) وذي النون المصري (٢٤٤هـ) والجنيد(٢٩٨هـ).

ثم اختلط التصوف بالتشيع وفلسفوا الجوانب الدينية وأقاموا تصوفهم على دعائم فلسفية مخلوطة بآراء غنوصية شرقية قديمة فكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة تقترب كل القرب من نظريات الفلاسفة، ومن أمثال هؤلاء السهر وردى المَقتول(٥٦٨هـ) ومحي الدين بن عربي (ت٦٢٧هـ) وابن سبعين (٦٨٨هـ) ولقد

1- د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، جـ ٢ / ص ٦٨، دار المعارف،القاهرة، ١٩٦٨م.

تابعهم جماعة من شعراء الفرس أمثال فريد الدين العطار (ت٦٢٧ هـ) وجلال الدين الرومي(٦٧١هـ) .

وما يهمنا هنا آراء التصوف المعتدل في مراحله الأولى حول مفهوم الألوهية، فالتصوف الفلسفي قد خلط هذا المفهوم بنظريات الاتحاد والحلول والوحدة وهذا ما سيتضح في الباب القادم مفهوم الألوهية ونظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود .

لقد تعرض التصوف لمفهوم الألوهية، لأن التصوف في أساسه سعى وراء النور الأسمى والحقيقة الأزلية، لقد عاش متصوفة الإسلام الأوائل في جو مشكلة الصفات والبحث عن الذات العلية، واتصلوا بالمدارس الكلامية المختلفة، وكان منهم سلفيون ومعتزلة وأشاعرة، عاش شيوخهم الأول في البصرة والكوفة وبغداد فكان المحاسبي معتزليا ثم انتصر لأهل السنة.

و عالج المتصوفة مشكلة الألوهية على طريقتهم وهي لا تخلو من الغموض يلجئون إلى الرمز تارة وإلى الإبهام تارة أخرى، ويؤثرون الجمل القصيرة الدقيقة التي تتلاءم مع لغة الجذب والشطحات، ويقول سهل بن عبد الله التستري(٢٨٣هـ) (ذات الله تعالى موصوفة بالعلم، غير مُدركة بالإحاطة، ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، وهي موجودة بحقائق من غير حدود ولا إحاطة) [١].

وهذا الكلام قريب الشبه كثيراً بالأشاعرة فأغلب الصوفية أشاعرة، فالتصوف قد تأثر كثيراً بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم، أخذوا عن السلف كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة، واستمدوا بعض المصطلحات التي شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة كالمعنى والمبنى، والجوهر والعرض، والوحدة والكثرة، والذات والصفة، والتجسيم والتجريد وشاركوا الشيعة في بعض استعمالاتهم، كعالم الظاهر وعالم الباطن والأقطاب والأوتاد، إذا كان في فتراته الأخيرة وثيق الصلة بالتشيع [٢] .

1- القشيري : الرسالة، ص ١٥٩، دار الكتب الحديثة، القاهرة،١٩٧٠ م.

2- انظر عن التصوف وهذه الصلة:

د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢ / ص ٥٣.

وترى الصوفية أن الله لا يُرى بالحواس لأنه غير مجسم، ولا يُدرك بالعقل لأنه لا يرقى إليه وإنما يُعرف معرفة ذوقية مباشرة، لا تقوم على المنطق ولا تعول على استدلال عقلي، وإنما هي اتصال بالله وفناء فيه، ولا حاجة إلى برهنة على وجود الله ولا إلى بحث عن صفاته.

وهم يرون أن الله واحد، فرد صمد، قديم عالم، قادر حي، سميع بصير، عزيز عظيم، جميل كبير جواد رؤوف، متكبر جبار، باق أول، إله سيد، مالك رب، رحمن رحيم، مريد حكيم، متكلم خالق رازق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسمى بكل ما سمى به نفسه لم يزل قديما بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، ولا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات، لا يجرى عليه شيء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل كل شيء لا قديم غيره، ولا إله سواه.

ليس بجسم، ولا شبح، ولا صورة ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، لا اجتماع له ولا افتراق، ليس بذي أبعاض ولا أجزاء ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذي جهات ولا أماكن، لا تجري عليه الآفات، ولا تأخذه السنات ولا تداوله الأوقات، ولا تعنيه الإشارات لا يحويه مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن ولا تحيط به الأفكار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الأبصار[١].

أما عن قولهم في الصفات فلقد أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف : من العلم والقدرة والقوة، والعز، والحلم، والحكمة، والكبرياء، والجبروت، والقدم، والحياة، والإرادة والمشيئة والكلام، وإنها ليست بأجسام ولا أعراض ولا جواهر، كما أنه ذاته ليست بجسم ولا عرض ولا جوهر . فهو تعالى سميعا وبصيرا وله وجه ويد على الحقيقة ولكن ليس كمثله شيء، ليس كالأسماع والأبصار والأيدى والوجوه، فهي صفات لله تعالى وليست بجوارح ولا أعضاء ولا أجزاء.

وأجمعوا أنها ليست هي هو ولا غيره، وليس معنى إثباتها أنه محتاج إليها، وأنه يفعل الأشياء بها، ولكن معناها نفى أضدادها وإثباتها في أنفسها

---

1 – الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٤٧، ٤٨ .

وأنها قائمة به، لقد نزه الصوفية الأول الله تعالى عن الجسمية والشبه والمكانية ولم تبعد أراءهم عن آراء أهل السلف والأشاعرة. فتمسكوا بالآيات التي تفيد التنزيه كقوله تعالى(**سبحانه وتعالى عما يصفون**) – الأنعام :١٠٠- فهو عز وجل موصوف بصفة قائمة به ليست ببائنة عنه كما قال تعالى (**ولا يحيطون بشيء من علمه**)- البقرة : ٢٥٦- .

خامسا- فلاسفة الإسلام:

تعد الفلسفة الإسلامية حلقة وصل في سلسلة الفكر الإنساني حيث أنها تأثرت بسابقتها وأثرت بلاحقتها، ولقد مهدت عوامل كثيرة لنشأة الفلسفة الإسلامية من أهمها التفاعل وقت الفتوحات الإسلامية والذي أثمر بيئة المترجمين الذين غزوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقياً وغربياً، وأيضاً الفرق الكلامية وبخاصة المعتزلة،

يقول د. إبراهيم مدكور : لاشك أن العرب أفادوا شيئاً من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة، ولقد وسعت حركة الترجمة في القرن الثاني ولم تنشط إلا على أيدي العباسيين، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول: المنصور (ت١٥٨ هـ) والرشيد (ت١٩٢هـ) والمأمون (٢١٨هـ) وعمرت نحو ثلاثة قرون، وقام على أمرها مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التي نقلوا عنها، ومنهم من أجاد عدة لغات، ومَنْ كَوَّن مدارس لإعداد جيل جديد من المترجمين .

وإلى جانب إطلاعهم الواسع، منهم من تخصص في أبواب معينة من الثقافة، كالطب أو الهندسة أو الفلسفة، وامتدت ترجمتهم إلى ست لغات، فنقلوا من العبرية والسريانية عن الفارسية والهندية عن اليونانية واللاتينية وأعد لحفظ ما ترجموه دار خاصة، هي (بيت الحكمة)، واتجهت حركة الترجمة الإسلامية نحو الحكمة والفلسفة فاتصلت بالثقافة الهندية الفارسية، ونقلت عن البرهمانية

والسمنية، عن الزرادشتية والمزدكية والمانوية وعنيت عناية خاصة بالفلسفة اليونانية[١].

ولم يقنع المترجمون بمجرد النقل، بل أضافوا إليه شيئاً من التأليف والبحث، فكان ذلك من باكورات الكتابة العلمية والفلسفية في الإسلام، واتصل هؤلاء المترجمون بمن حولهم من مفكرين وكان بينهم أخذ ورد وحوار وجدل ومنهم الكندي (ت ٢٥٢هـ) فيلسوف العرب الأول حيث أسهم معهم في حركة الترجمة[٢]

ولقد كانت الفرق الكلامية منذ أخريات القرن الأول للهجرة تثير بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الجبر والاختيار . وتفرعت عنها في القرن الثاني للهجرة مشاكل أخرى وبخاصة على أيدى المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وعرضوا بسببها لمشكلة العالم والإنسان ففرقوا بين الوجود والعدم، بين الجوهر والعرض، بين الذات والصفة، بين الجسم والنفس، بين الخير والشر، وبحثوا في السبب والعلة، وقالوا بالمعاني والأحوال، لكي يفسروا صفات البارىء تفسيراً عقلياً، وفي وسطهم نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة وفي ضوء هذا لم يكن بدّ لفلاسفة الإسلام من أن يعرضوا لمشكلة الألوهية، عالجوها على طريقتهم وتأثروا فيها ببيئتهم وما وصل إليهم من أفكار أجنبية وعالجوها من ناحية الإله والبرهنة على وجوده [٣]

1- انظر حول الأسباب الداخلية والخارجية : د. النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١/ ص ٥٩ وما بعدها،

د. أبو ريان : الفكر الفلسفي في الإسلام، ٤٥، ومابعدها.

2 – انظر حول الترجمة :

ـ هزشى بكر، مايرهوف، كروس: التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية صـ ٣٧، ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي،ط٤، وكالةِ المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠م.

ـ أوليرى . الفكر العربي ص ٩٣،

و عن الآراء اليونانية : يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، ١٩٧٤.

3- د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ ٢/ ص ٧٨.

١. الكندي (ت ٢٥٦هـ):

هو يعقوب بن إسحاق الكندي، أول فلاسفة الإسلام، عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف على عهد المأمون في جو مليء بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق القرآن، وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، ولما كان القرن الثالث الهجري مليئاً بالمعارف القديمة والمعاصرة لذلك العصر بتأثير حركة النقل والترجمة فإن الكندي قد تأثر بها مما أثر في فلسفته.[١]

البرهنة على وجود الله:

لقد حاول الكندي أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون، أي الدليل الكوني وكذلك الدليل الغائي الذي يستخلص من نظام الكون وإبداعه وأن له هدفا وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم ويعتمد هذان الدليلان على مبدأ العلية، سواء أكانت علة فاعلة أم علة غائية[٢]

ويرى الكندي أن العالم حادث ومركب وهو لهذا في حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه، والواحد الحق هو الأول المبدع المسك لكل ما أبدع . فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر، فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم.

ومن ذلك نرى أن الكندي قد تأثر بسقراط (٣٩٩ق م) وأفلاطون (٣٤٧ ق م) وأرسطو (٣٢٢ ق م) فإن النظرة الغائية للكون يونانية قديمة . وهو بهذا أول من مهد

1- **للمزيد عن الكندي :**

- ابن النديم : الفهرست، ص ٣١٥ ومابعدها، تحقيق : رضا نجدت، طهران،١٩٧١

-الشهرزوري : تاريخ الحكماء، ص٤١٠ تحقيق : عبد الكريم بوشويرب، جمعية الدعوة الإسلامية، ١٩٨٨م

- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٢٨٥، تحقيق :نزار رضا، بيروت،١٩٦٥م.

٢،2 – الكندي : الرسائل ص ١٦٢، ٢١٥، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠

الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين حيث جمع أشتاتا من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورس (ق ٦ ق م) وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وحاول أن يضع تلك الآراء لتخدم أهدافه الإسلامية، وبهذا فهو يمثل الحلقة الوسطى بين علم الكلام والفلسفة إذ أنه كان معتزلياً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة العقل

مفهوم الألوهية :

يرى الكندي أن الله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة وهو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود، ولا يكون الوجود إلا به، وهو كذلك من حيث الصفات واحداً تاماً، فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات، وواحد لأنه ليست له هيولي (مادة) أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة، وليس له جنس ولا فصل أو شخص أو خاص أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحدة محضة .

وكذلك هو أزلي أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك ما لا يستمد وجوده من غيره لأنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك مالا يستحق وجوده من علة له ولا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب وهو كذلك لا يخضع للفساد ولا يتحرك، ومن ثم فإن ليس له زمان لأن الزمان عدد الحركة، ولهذا الموجود الأزلي فعل خاص به أي الإبداع ويعرفه بأنه تأييس الايسات من ليس (أي خلق من العدم) ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول المتمم لكل شيء[1].

ومن هذا عرف أن الكندي قد استخدم الفلسفة في تحقيق هدف الدين الإسلامي وهو إثبات وجود الله ووحدانيته . فجاءت فلسفته متأثرة بالفلسفات اليونانية في ثوب إسلامي.[2]

---

1 – الكندي : الرسائل، ص ٢١٤.

2 – **للمزيد** :

ـ دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٧٦ومابعدها، ترجمة : د. عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة،بيروت،١٩٨١.

ـ د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٧ ومابعدها.

٢- الفارابي (٣٣٩هـ - ٩٥٠م):

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان المعروف بالفارابي، وهو تركي الأصل، قضى في بغداد نحو ثلاثين عاماً أمضاها في الدرس والشرح والتعليم، ثم انتقل بعدها إلى دمشق وكان ميالاً للعزلة، زاهد في متاع الدنيا مشغولاً بحياة الفكر والتأمل، وهو من أكبر فلاسفة المسلمين،أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل، وقد سُمي الفارابي بالمعلم الثاني لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطى، ولأنه أيضاً أول مَنْ عنى من المسلمين بإحصاء العلوم، هذا إلى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ثم بين الفلسفة والدين، وما يهمنا هنا آراءه عن مفهوم الألوهية[١].

إثبات وجود الله :

يشير الفارابي أن ثمة طريقتين للبرهنة على وجود الله : الطريق الأول : هو طريق الحكماء الطبيعيين، وهم الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء لصانعها، أي الاستدلال على وجود الخالق بالصعود من أثاره، ومعنى ذلك الصعود من الفعل إلى الفاعل، ويرى الفارابي أن الباحث يختلط عليه الأمر إذا سلك هذا الطريق، فلا يعرف الخالق حق المعرفة بمعنى أنه لا يعرف علة الخلق بتتبع المعلومات .

ومن الملاحظ أن هذا هو دليل المحرك الأول عند أرسطو ودليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين، ذلك لأننا قد نضل في معرفة تسلسل الأشياء بعضها عن البعض الآخر، وينتهي عقلنا إلى الإخفاق في هذا الصدد، ذلك لأنه يعجز عن الإحاطة بسائر الموجودات ومن ثم فإننا نصل إلى معرفة الخالق بواسطة هذا الدليل[٢].

1- للمزيد عن الفارابي :

- ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء، ص ٦٠٣، ومابعدها .
- ابن النديم :الفهرست، ص٣٢١ومابعدها.
- الشهرزورى : تاريخ الحكماء، ص ٣٢١، ص ٤٠٩ ومابعدها .

2 – ابن خلدون : المقدمة، ص ٢٢٣، القاهرة،١٩٦٥م.

وبالنسبة للطريق الثاني، فهو طريق الحكماء الإلهيين حيث نتأمل عامل الوجود المحض، ويذهب الفارابي إلى أن أفكار الوجود والوجوب والإمكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخر، ولو نظرنا في الوجود من حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجبا، وهو صفة الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث لو فرض عدمه لزم عن ذلك محال، وإما أن يكون ممكنا وهو الموجود الذي وجوده من غيره بحيث لو فرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال، وهذا الوجود الممكن يستوى وجوده وعدمه، أي أنه لا ضرورة تلزم وجوده أو عدمه بحيث إذا وُجِد لابد أن يكون وجوده من غيره، ولا يمكن التسلسل من إرجاع الممكن إلى غيره، أي من إرجاع الموجود الممكن إلى سبب آخر ممكن الوجود، فإن ذلك سيمضي بنا إلى مالا نهاية وسيمتنع في هذه الحالة وجود الممكن، فلا بد إذن من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات[1].

ويشير الفارابي إلى أنه لابد أن نتحذر من خلط هذا بدليل الآثار استناداً إلى أن كلاً منهما يطبق فكرة امتناع التسلسل إلى مالا نهاية إذ الواقع أن هذا الدليل هنا لا يصعد من المخلوقات إلى الخالق مستنداً إلى ضرورة الوقوف عند علة أولى لهذه المخلوقات هي الله، بل إننا هنا نتناول فكرة الوجود، فنقسمها إلى ما هو واجب الوجود بذاته دون حاجة إلى غيره لإتمام وجوده وإلى ما هو غير واجب الوجود بذاته أي الممكنات، ونرى أنه لا يمكن التسلسل في دائرة الممكنات إلى مالا نهاية فيجب الوقوف عند مبدأ أول هو واجب الوجود .

ويرى الفارابي كما سيراه ابن سينا فيما بعد أن هذين الطريقتين في إثبات وجود الله يكمنا في الآية الكريمة(**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد)** — فصلت : ٥٣-.

الألوهية :

يشير الفارابي إلى أن واجب الوجود هو الله واحد بالذات بطبيعته إذ هو غير

1- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١، القاهرة، ١٩٥٠م.

مركب من أجزاء ولا جنس له حتى يمكن تعريفه، أما الأسماء التي نطلقها عليه وتتضمن الإشارة إلى صفات معينة كالقدرة والحياة فيجب أن نطلقها عليه بالمماثلة، ويسميها الفارابي (بالتمثيل القاصر) ويعني بذلك أن هذه المفاهيم أشرف في الدنيا، أي أن صفات العلم والقدرة والحياة التي نصف بها الله هي أعلى وأشرف من الصفات التي نصف بها الإنسان، فيجب أن نعتبر وصف الله بهذه الأوصاف من قبيل المجاز أي أنه من قبيل التمثيل القاصر، فمعرفتنا به يجب أن تكون أكمل معرفة لأنه أكمل موضوع للمعرفة فكماله من كمالها .

ولما كان شديد الضياء والإشراق فإننا ذو معرفة وعقل محدودين نعجز عن الإحاطة بذاته وبفعله إذ أن المادة تفيد أيضا هي الأخرى معرفتنا به، وصفات الله لا تختلف عن حقيقية جوهره أي عن ذاته لأنه واحد بسيط أي أنه يعلم ما هو خارج عن ذاته وهو لا يحتاج إلى ذات لكي يعلم، أي إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى لكي تعلمه، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويُعْلّم، وليس علمه بذاته سوى جوهره فإنه يعلم ذاته، وإنه معلوم وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد[1]، وهو حكيم بحكمة من ذاته لعلمه بذاته، والله حق لأنه موجود، ووجوده أكمل وجود، وهو تعالى حي بل هو الحياة بعينها وحياته في أنه عقل بالفعل ومعقول بالفعل فهو أبداً عاقل .

ومن ذلك نرى مدى تأثر الفارابي بالفلسفة اليونانية وعلى الأخص أفلاطون وأرسطو والأفلوطينية[2] فنرى أن الله عند الفارابي عقل برئ عن المادة وهو واحد بجميع معاني الوحدة وخلاصته إن الله واحد غير متكرر، لا يشبه خلقه في شيء دائم لا يفنى، وهو الواحد الحق، لأنه واحد بالذات لم يستفد وحدته من غيره وواحدا بالعدد لا يقبل كماً ولا كيفاً، ولا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو نوع، هو المحرك الأول والعلة الأولى التي لا علة لها . وهو عقل ومعقول في آن واحد . وهو عالم لأنه

1- الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ـ ص١١ .

2- تنسب إلى أفلوطين (٢٧٠م) مؤسس مدرسة الإسكندرية الفلسفية، اشتهرت بالتصوف والتوفيق بين الفلسفة والدين، جمعت أراؤه في كتاب (التاسوعيات)

يعلم ذاته ولا يحتاج إلى ذات أخرى يستمد منها العلم، وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول وذلك هو علمه بذاته، وهو مدبر لجميع الكائنات لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شيء[١]

٣- ابن سينا (ت ٤٢٨هـ- ١٠٣٧م)

هو أبو الحسين بن عبد الله الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، والمرحلة الأولى في حياته كانت مرحلة تحصيل، فدرس العلوم الدينية والشرعية والمنطق والرياضيات والطبيعيات وعلوم ما بعد الطبيعة والطب، أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة الإنتاج العلمي، كتب خلالها الكثير من الكتب أشهرها كتاب الشفاء وكتاب النجاة، وهو مختصر الشفاء وكتاب الإشارات والتنبيهات، وكتاب الحكمة المشرقية، وكتاب القانون في الطب[٢] .

إثبات وجود الله:

أما فيما يتعلق بمفهوم الألوهية فلم يخرج ابن سينا عما قاله الفارابي بكثير . ففي ناحية إثبات وجود الله، نرى ابن سينا يشير إلى التفرقة بين الوجود والماهية، ويقرر أن وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته، حيث أن الوجود عرض من أعراض الذات وليس مقوماً لها، وذلك فيما عدا الواحد جل شأنه، الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فيكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد، وهذا هو الدليل الأنطولوجي.

ومن هنا يأخذ ابن سينا طريقان لإثبات وجود الله، الأول : طريق البرهان العقلي والثاني: طريق الحدس، والأول يستند إلى قسمة الموجود إلى واجب وممكن، والممكن هو المخلوق أما واجب الوجود هو العلة الأولى ومبدأ الوجود على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه المفتقرة في وجودها الممكن إلى عليته، وترتقي

1- الفارابي : الثمرة المرضية، ص ٥٧، ليدن، ١٨٩٠.

2 – **للمزيد عن ابن سينا** :

- ابن أبي أصيبعة :طبقات الأطباء ص ٤٣٧ ومابعدها،
- الشهرزوري : تاريخ الحكماء ص ٤٠٩ ومابعدها .

العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث أنه معشوق ومعقول، وبذلك ترجع العلل المادية الفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أي العلة الأولى المطلقة وهو البارئ عز وجل، وهذا هو مجمل الدليل البرهاني العقلي على إثبات وجود الله، وقد رفض ابن سينا الاستناد إلى الحس وحده في الاستدلال على وجود الله فمن لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة يعجز عن البرهنة على وجود الله.

أما الطريق الثاني فيرى ابن سينا أن فكرة الوجود هي موضوع الإدراك الحدسي فيقول: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف – أي اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود – وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود.[1]

الألوهية:

يرى ابن سينا أن الصفات لا تُحمَل على واجب الوجود إلا بالعرض، وأول صفاته إنه واحد من جميع الوجوه: واحد لا شريك له، وواحد في ذاته، وواحد في صفاته، وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ...ومن حيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان فلهما علة خارجة عنهما فيكونان واجبي الوجود بغيرهما.

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة إذ لو كان مركباً من أجزاء تقومه لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته، وهو خير محض وكمال محض، وحق بكل معاني الحق، وهو عقل وعاقل ومعقول وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسعى لغاية.[2]

1- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات،جـ ١ / ص ٧٩، ليدن، ١٨٩٢

2- المرجع السابق : جـ ١/ ٢٥٥.

ومن الملاحظ مدى تأثر ابن سينا كالفارابي بالفلسفة اليونانية ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، فهما متأثران في تصورهما لفكرة الألوهية بالفلسفة الأرسطية من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو بوجه خاص حيث أخذ بكثير من آرائه ورددا بعض عباراته، كعبارة (الواحد عقل يعقل ذاته) فإنه تعبير سبقهما إليه أرسطو .

ومن الجدير بالذكر أن ابن سينا قد ميز بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، وجعل الإدراك الحسي ينصب على الجزئي المحسوس أما الإدراك العقلي فإنه ينصب على الكلي المعقول.

فالصورة المعقولة تتسم بالطابع الكلي بعد أن تتبرأ من المادة ولواحقها التي كانت سبباً في هيئتها الجزئية، ولذلك فلا يمكن للعقل أن يدرك الجزئي لأن صفة الجزئية من لوازم المحسوس، والعقل البريء عن المادة لا يمكن له أن يدرك الجزئي المادي.

والسؤال هنا : إن صح هذا بالنسبة للعقل الإنساني فكيف لاينطبق على العقول المفارقة العليا ؟ وهي أكثر تجردا ومعقولية من العقل الإنساني، بل أن العقل الإلهي وهو العقل المحض يكون أشدها خصوماً لهذا المبدأ فيمتنع إدراكه للجزئيات المحسوسة بصورتها المادية ويكون إدراكه لها من حيث أن لها صفات، أي معاني معقولة أي من حيث كونها كلية لأن صفة الكلية من لوازم الصور المعقولة .

وهذا ما كفره فيه الإمام أبو حامد الغزالي(ت ٥٠٥ هـ)، وإن كانت هناك محاولة للدفاع عن ابن سينا في إنكار علم الله تعالى للجزئيات فهي من قول ابن سينا (أن علم الله تعالى بأوائل الموجودات كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج في أنواع، فهي وأنواعها شيء واحد، أما الموجودات الكائنات الفاسدة التي يتألف منها العالم الأرضي فعلم الله بها كلي أي بأنواعها أولاً ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها . فالله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل إحداث هذا العالم الأرضي فيكون بالضرورة عالماً بتلك الأحداث نفسها من حيث هي مسببة[1].

1- د. محمد ثابت الفندى : الله والعالم، الصلة بينهما عند ابن سينا ص٢١٥، الإسكندرية،١٩٧٥م.

ولكن في الواقع أن هذه النظرية تناقض ما ذهب إليه ابن سينا في تفرقته بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي هذا من جانب، ومن جانب آخر أنها تشير صراحة إلى احتياج الله إلى وسائط لمعرفة الجزئيات، وهذا محال في حق الله تعال أن يفتقر إلى مخلوقاته لأن المخلوقات هي المفتقرة إليه سبحانه وتعالى[١] .

٤- ابن رشد (ت ٥٩٥هـ - ١١٩٨م)

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة ونشأ في بيت علم ودين وأقبل على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر، درس الفقه على مذهب مالك ثم عكف على الأدب والطب والرياضيات والحكمة، ولقد درس أرسطو درساً مستفيضاً، وألَّم بآرائه في تفاصيلها وجزئياتها، وأدرك ما أدخل عليه من تعديل وتحريف، شرح كتبه جميعها التي وصلت إلى العالم الإسلامي في صور شتى، بينت تلخيص وتفسير كبير، ولذا لقب بالشارح الأكبر[٢] .

وهو يرى أن فكرة الألوهية ينبغي أن تصور بتصويرين متميزين: أحدهما للعامة والآخر للخاصة، الأول خطابي، والثاني برهاني، ومن الحكمة أن تخاطب الناس على قدر عقولهم . ويعيب ابن رشد على المدارس الكلامية من معتزلة وأشاعرة أنهم بلبلوا الأذهان، وعقدوا الأمور على الجماهير، فيقرر أن الكتاب العزيز وصف الله جل شأنه بأوصاف الكمال المعروفة لدى الإنسان، وهي سبعة : العلم، والحياة، والقدرة و

1- للمزيد :

- ابن سينا : النجاة،تحقيق :حسن عاصي، دار قابس، تونس،١٩٨٦ .
- د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٢٩١، وما بعدها
- د. حسن عاصى : المنهج في تاريخ الفلسفة العربية، ص١٣١وبعدها .
- أولبرى : الفكر العربي ص ١٤٦ .
- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٤٦.

2- انظر عن ابن رشد :

- ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ٥٣٠ ومابعدها .
- ابن قنفذ القسطنطينى : الوفيات، ص ٢٩٨، تحقيق :عادل نويهض،ط٢، دار الآفاق، بيروت، ١٩٧٨م.
- دائرة المعارف الإسلامية، ج ١/ ص ١٦٦ .

الإرادة،والسمع، والبصر[1]، وهذه هي صفات المعاني التي قال بها المعتزلة والأشاعرة على السواء، ويرى أن الله عالم بالأشياء جميعها لأنه صانعا ولا يقبل أن يجهل صانع صنعته، هو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان.

وعلى هذا فعلمه قديم أزلي ولا محل لطروء الحدوث عليه، ولا يمكن أن يوصف بأنه كلياً أو جزئياً لأن ذلك من صفات المخلوق لا الخالق، وما دام البارئ عالماً فلابد أن يكون متكلماً، لأن الكلام تعبير عن علم، ولا يلزم أن يكون الكلام بلفظ دائم، فقد يكون مجرد وحي بمعني يلقيه الله تعالى في قلب من يشاء[2]، كما قال تعالى (**وما كان لبشر أن يكلمه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوصي بإذنه ما يشاء**) – الشورى: ٥١- والقرآن، وهو كلام الله، قديم والألفاظ الدالة عليه مخلوقة له سبحانه، والبارئ منزه عن الجسمية والجهة والمكان وعن كل صفات خلقه[3] . (**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**) – الشورى:١١-.

ويشير ابن رشد إلى التوقيف، أي لابد أن نوقف علم الآيات المتشابهات إلى الله تعالى هو أعلم بها ولا نؤولها لأنه لا يعلم تأويلها إلا الله، فما ورد في القرآن مما يؤذن بتشبيه أو تجسيم يجب ألا يصرح فيه بإثبات أو نفي، بل الأَولى ألا يُسأل عنه[4] . وهو في هذا يسلك مسلك أهل السلف، وعنده من البدع ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة من أن الصفات عين الذات أو غيرها أو أنها صفة نفسية توصف بها الذات لنفسها، أو معنوية توصف بها الذات لأمر قائم بها، ويوصي أن يسلم العامة بما جاء به الشرع دون دخول في هذه التفاصيل.

ونستنتج من ذلك أن ابن رشد يحرص على الرجوع إلى الكتاب والسنة والاستشهاد بهما ما أمكن للتدليل على ما يقصد إليه، هذا من جانب، ومن جانب

1- ابن رشد : مناهج الأدلة، ص ١٦٠، القاهرة، ١٩٥٥.

2- ابن رشد : فصل المقال ص ٧٦، تحقيق : محمد عمارة، القاهرة، ١٩٧٢.

3 - ابن رشد : مناهج الأدلة، ص١٦٨.

4- المرجع السابق: ص ١٧١.

آخر يفرق بين عالم الغيب وعالم الشهادة وكل ما يخطر بالبال فالله بخلاف ذلك، وهي تفرقة ترد على مبدأ المعتزلة قياس الغائب على الشاهد الذي لم يسلم منه الأشاعرة أيضاً.

ويقترب ابن رشد بهذا كله من السلف الذين يعولون على النصوص الدينية ويؤثرون التفويض، أما الخاصة فيرى أنه في وسعهم أن يتعمقوا في فهم فكرة الألوهية فهماً عقلياً مجرداً، وفي الشرع ظاهر وباطن وفي وسعهم أن يؤولوا ظاهره إذا كان لا يتفق مع العقل، فهو يرى أن العالم قديم، والمادة والصورة أزليتان، وليس في الشرع ما يعارض ذلك معارضة صريحة بل ما ورد فيه يحتمل التأويل .

ويشير ابن رشد إلى أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ذلك خلافاً لفظياً، وقدم العالم لا يتعارض مع أنه مخلوق خلقه الله أزلاً، لا عن طريق الصدور كما زعم الفارابي وابن سينا، بل ربط أجزاء بعضها ببعض منذ الأزل في حتمية ضرورية، وحركها دون انقطاع، بحيث تتصل الصورة بالمادة فيكون الوجود أو تنفصل عنها فيكون العدم، فهو الخالق والصانع والمحرك الأول والمغير للكون.

ويرى ابن رشد أن الله يحرك الكون بحركة مباشرة أو بواسطة العقول المفارقة والكل راجع إليه،وهو المدبر للكون باستمرار، ولولا تدبيره وعنايته ما كان شمس ولا قمر ولا حياة ولا موت، ولا تتعارض هذه العناية مع ما قد يوجد في الكون من شرور، لأن هذه الشرور نسبية ولا تخرج عن إرادة الله في شيء.

ومن هذا نرى أن ابن رشد عقلاني وذو نزعة عقلية . فالله عاقل ومعقول معا ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات، أما الموجودات العقلية فإنها مراتب بعضها فوق البعض الآخر، وهي عقول مفارقة غير مادية لا تقبل الانفعال، ولكل منها فلكها الخاص به . والظاهر هنا تأثر ابن رشد بالموقف الأرسطي. ولاشك أن آراء ابن رشد لها تأثير كبير على محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فيما بعد[1] .

1- انظر حول فلسفة ابن رشد في هذا المجال مع ما مر من مراجعه :

٥- نقد الغزالي للفلاسفة:

لقد كان مفهوم الألوهية لدى فلاسفة الإسلام موضع نقد وملاحظات من جهات مختلفة، وأخصها الإمام الغزالي(ت٥٠٥هـ) والتي قصد بها إثبات تهافت الفلاسفة، فألف كتاب(تهافت الفلاسفة) ونقدهم في عشرين مسألة تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها، فلاحظ أنهم عجزوا عن إثبات الصانع وعن إقامة الدليل على استحالة إلهين، وأبطل قولهم إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والنوع وإنه موجود بسيط بلا ماهية، وينقد تفسيرهم للعلم الإلهي ويراه أقرب إلى الجهل منه إلى العلم . ومن أهم الأشياء التي انتقدها الغزالي للفارابي وابن سينا فكرة الاكتفاء بفكرة الصنع حيث أنها ليست شيئا آخر سوى الفيض أو الصدور الأفلوطينى وهذا لا يحقق الخلق الذي قصد إليه القرآن والذي يعتمد على قدرة البارئ وإرادته.

والفكرة الثانية: قصر العلم الإلهي على الكليات، أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزيئات، هذا لا يحقق تماماً ما أثبته القرآن من أن الله أحاط بكل شيء علماً، فذهب الغزالي إلى تكفير من ينكر علم الله تعالى للجزئيات، فيقول في كتابه (المنقذ من الضلال)، يجب تكفيرهم من قولهم أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزيئات[1] **(لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض)**-سبأ:٢-.

ويقول الغزالي: إن الله تعالى عالم بجميع المعلومات محيط علمه بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السموات لايعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، ويدرك حركة الذر في جو الهواء، ويعلم السر وأخفي، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الذر في جو الهواء، ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر

=

- د.طاهر عبد المجيد : من الفلسفة الإسلامية، ج٢ / ص ١٩١ ومابعدها، منشورات الجامعة الإسلامية، ليبيا، ١٩٦٩م.
- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٨٤.
- د. حسن عاصي : المنهج في تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٥١.

1- الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٢٠٧، مكتبة الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨.
، الغزالي: المنقذُ من الضلال : ص ٥١، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٢.

وحركات الخواطر وخفيات السرائر، يعلم بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً في أزل الأزل لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالحلول والانتقال[1].

ولقد خصص الغزالى فصلا فى كتاب (معراج السالكين) عن العلم الإلهى وإن الله سبحانه عالم بالمعلومات، ويذكر أن المثبتين للصانع اتفقوا على أن الله تعالى عالم ولكنهم اختلفوا فيما به عالم، ولإيضاح ذلك يجب القول بأن العالم لا يخلو أن يكون له محدث أو لا محدث له، فإن لم يكن له محدث فقد بطل،وإذا كان له محدث لم يخل يحدثه وهو عالم به، وغير عالم به فإن قيل أحدثه ولا علم له به، فهو إما مقهور أو ذاهل وهذا باطل إذ ذاك محال.

ومن هذا لم يبعد إلا أنه عالم، فإن قيل هو عالم ولكن بالكليات وأما دون الجزئيات فذلك يوجب تجدد علمه بتجدد المعلومات وهذا باطل، والذي يلزم في حدوث جزء منه فإن الحدوث لا يختلف، فلو صح أن تحدث خردلة دون علمه لجاز أن تحدث السماء والكليات دون علمه وذلك محال وباطل بل هو كفر صريح [2].

وتقريراً لذلك فإن الإمام الغزالي يخصص أيضاً باباً في كتابه(الإحياء) يذكر فيه آداب الدعاء وفضله لأن الله تعالى سميع مجيب الدعاء، ويقرر فيه أن من آداب الدعاء خفض الصوت وعدم المجاهرة وذلك فيه إقرار ورد على من ينكر علم الله تعالى للجزئيات، فالدعاء من العباد وهم الأشخاص الجزئية فكيف يسمع الله عز وجل ويجيب الجزئيات وهو لا يعملها، إن ذلك محال .

فثبت منه أن الله تعالى يعلم الكليات والجزئيات قال تعالى (**وإن الله قد أحاط بكل شيء علماً**) – الطلاق:١٢– ولفظ كل شيء يدل على الكل والجزء معاً لأنه تعالى قد قال(كل شيء) ولم يقل الأشياء، ومن ذلك دليل على إحاطة علمه تعالى بالكليات والجزئيات لايعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض.

1- الغزالي : الإحياء، جـ١/ ص١٠٨، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.

2 – الغزالي : معراج السالكين، ص ٤٦،٤٦ ،القاهرة، ١٩٦٤ .

الباب الثاني

الفصل الأول
معنى الاتحاد والحلول والوحدة

الاتحاد يعنى تداخل أجزاء شيء في آخر أو ذراته، أو تخلل ذراتها بعضها البعض الآخر أو مشاركة شيء لشيء آخر في خصائصه وحالاته، وإجمالاً هو أن يصير الجرمان المتحدان جرماً واحداً له خصائص غير خصائص الجرمين المتحدين، ومبطلة لخصائصهما، أما الحلول فهو تلبس أو تداخل شيء في شيء مغاير له[1]، أي حلول موجود بموجود آخر على سبيل التبعية[2]

فالاتحاد يشبه الحلول من حيث أنه اندماج بين طرفين ويكون أحدهما مكملاً للآخر بدليل ضرورة الاتحاد بينهما، ويظهر أن الاتحاد أعم وأشمل من الحلول لأن الاتحاد قد يكون على جهة الحلول وقد يكون على جهة غيره كالمجاور مثلاً[3].

والأكثر استعمالاً وشيوعاً هو لفظ الحلول للدلالة على حلول اللاهوت في الناسوت ويشير الشهر ستاني (ت٥٤٨ هـ) إلى أن أصحاب مذهب الحلول يرون أن الحلول قد يكون بجزء وقد يكون بكل[4]، والحلول بجزء هو كإشراق الشمس في كوة أو كإشراقها على البلور أي حلول جزء إلهي في الإنسان، أما الحلول بكل فهو كظهور مَلَك بشخص أو شيطان بحيوان، أي حلول الإله حلولاً كليا في الإنسان فيتحد به[5]، ولا عجب في ذلك،لأن الأصل عند الغلاة أصحاب مذهب

1- محمود أبو الفيض المنوفي: كتاب الوجود ص٢٥٩،المكتبة الفيضية،القاهرة.

2 - محمود البشبيشي : الفرق الإسلامية ص ٨٤،المكتبة التجارية الكبرى،القاهرة، ١٩٣٢م.

3- د. فتحي محمد الزغبي: غلاة الشيعة ص ٥١٩.

4- الشهر ستاني: الملل والنحل جـ ١ / ١٤٤.

5- المرجع السابق : ج ٢ / ص ٢٠١.

الحلول هو التشبيه والتجسيم والتحديد، ومن ذلك يكون الحلول بجزء أو بكل، هو نفي الربوبية عن الجليل الخالق، وإثباتها في بدن مخلوق، على أن البدن مسكن لله، وأن الله تعالى نور وروح ينتقل في هذه الأبدان إما بجزء أو بكل[١]، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

أما وحدة الوجود فتعني أن الوجود الحقيقي هو وجود واحد وهو وجود الله[٢]، أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل، وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة، والخلق بهذا الاعتبار شبح والوجود الحقيقي واحد وهو وجود الله[٣]، لذا فإن الإله المطلق لا يسعه شيء فهو عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها[٤]، أما الثنائية المرئية- (حق وخلق) – هي ثنائية موهومة زائفة، لأن الحق يظهر في أعيان الخلق ولولا ذلك ما عرفه العباد وما كانت صفاته وأسماؤه، لأنه يُعرف عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون.

وعلى هذا فإن الثنائية (حق وخلق) ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر، والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد و التكثر[٥]، فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة، والخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق، وبه – أي بالحق – وجوده ومنه يستمد ذلك الوجود على الدوام، ولولا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم ما كان للعالم وجود لأن العالم ليس إلا مظهر التجليات للأسماء والصفات الإلهية التي وصف الحق بها نفسه، فليس للعالم وجود، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق[6].

إذن يقوم مذهب وحدة الوجود على أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب

1- النوبختي: فرق الشيعة ص٤١.

2- د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٤٩٩،دار الفكر العربي،القاهرة، ١٩٦٦م.

3- ابن عربي: الفتوحات المكية ج١/ ١١٩، دار صادر، بيروت، ١٩١١م.

4- ابن عربي : فصوص الحكم ج ١/ ص٢٢٦،دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٦م.

5- ابن عربي : الفتوحات المكية ج ١/ ص٢١٣.

6- ابن عربي: فصوص الحكم ج /٢ ص١٨.

والإضافات، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها، فإذا نُظر إليها من حيث ذاتها فهي الحق، وإذا نظر إليها من حيث صفاتها وأسمائها أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات هي الخلق، فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة[1] .

ذلك هو جوهر مذهب وحدة الوجود، إن الوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى وليس هناك وجوداً آخر ولا ثنائية بين الحق والعالم بل هي حقيقة واحدة والعالم مظهر لتجليات الحق فيه . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومما هو جدير بالذكر أن الشهر ستاني(ت٥٤٨ هـ) قد خلط الحلول ووحدة الوجود، حينما ذكر أن الغلاة على أصنافهم كلهم متفقون على الحلول فقال: ومذهبهم في الحلول أن الله تعالى قائم بكل مكان ناطق بكل لسان في كل مخلوق وذلك بمعنى الحلول[2]، وهذا قول أصحاب مذهب وحدة الوجود لأن الحلولية قالوا بحلول الإله في شخص بعينه أو انتقال هذا الحلول إلى شخص آخر بعد موته بمعنى تناسخ روح الإله من شخص آخر[3].

وكذلك ابن تيمية(ت٧٢٨ هـ) حينما ذهب على أن الحلول والاتحاد نوعان، عام وخاص، العام كالذين يقولون إن الله بذاته حلَّ في كل مكان، أو أن وجوده عين وجود المخلوقات، أما الخاص كالذين يقولون بالحلول والاتحاد في بعض أهل البيت[4]، وتلك التفرقة هي جوهر الفيصل بين مفهوم وحدة الوجود ومفهوم الاتحاد والحلول، والظاهر هنا أن ابن تيمية قد استعمل عموم اللفظ (الحلول) للدلالة على مفهوم وحدة الوجود.❖

1- المصدر السابق ج١/ ص٢٤.

2- الشهر ستاني : الملل والنحل ج٢/ ص٢٠١.

3- النوبختي: فرق الشيعة ص٤٢، النجف، ١٩٣٦م.

4- ابن تيمية : الجواب الصحيح ج١/ ص١٨، مكتبة المدنى، جدة

❖ **للمزيد انظر:**

ــ **ولترستيس** : التصوّف والفلسفة، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٧م (الفصل الرابع) ص٢٥٧ وما بعدها

فكرة تأليه البشر:

وترجع فكرة تأليه البشر(الإنسان الإله) أو الكائن البشري الذي يتمتع بقوي إلهية خارقة للطبيعة في جوهرها إلى تلك الحقبة الأولي من التاريخ منذ الزمن البعيد[١]، حيث كان الملوك في قديم الزمان يحيطون أنفسهم بهالة من التقديس ويضعون مكانتهم في إطار من الإلهية لا جهلا منهم بأنهم لا يختلفون عن غيرهم، ولكن تمويها على العامة حتى يأمنوا غائلة ثورات الطامعين في ملكهم، وأيضاً ليحثوا رعاياهم على الطاعة العمياء .

وهذا كان حال النمرود في عهد إبراهيم عليه السلام[٢]، قال عز وجل **(ألم تر إلي الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله المُلك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت، قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر، والله لا يهدى القوم الظالمين)** – البقرة : ٢٥٨-، يذكر تعالى مناظرة خليله عليه السلام مع هذا الملك النمرود بن كنعان ملك بابل، وكان قد طغي وبغي وتجبر وادعى الربوبية والألوهية وآثر الحياة الدنيا فدعاه إبراهيم عليه السلام إلى عبادة الله وحده لا شريك له وناظره وبين بطلان دعواه في الربوبية فبهُت ولم يعط جواباً ولم يؤمن فالله تعالى لا يهدى القوم الظالمين[٣]، ففي بابل كان ملوكها يدّعون الألوهية ويشيدون المعابد لتمجيدهم وتأليههم[٤].

أولا- الفراعنة :

ولم يكن تأليه البشر مجهولاً في مصر،فلقد كان معظم فراعنة مصر يدَّعون الألوهية في حياتهم ومماتهم فضلاً عن ادعاء الألوهية للملوك منذ ولادتهم، مما جعل الناس يرفعون ملوكهم في مصر إلى مرتبة الألوهية فكانوا يقدمون لهم القرابين كما

1- جميس فريزر : الغصن الذهبي ج ١/ ص٣٣٣،ترجمة: د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١.

2 - عبد الوهاب النجار : قصص الأنبياء ص ٢١٧ ،مكتبة دار التراث، القاهرة،بدون تاريخ .

3 - ابن كثير: قصص الأنبياء ص ١٤٢،١٤٣ ،مكتبة التوفيقية،القاهرة،١٩٨١م

4 - جيمس فريزر : الغصن الذهبي ج١/ ص ٣٦٧.

كانت عبادتهم تقام في معابد خاصة يشرف عليها كهنة خصوصيون[1] .

ولقد وصف الله عز وجل فرعون موسى في القرآن الكريم بأنه طغى وادعى الألوهية، قال عنه سبحانه وتعالى(**إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبّح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين**)- القصص:٤-، وقد قوبل هذا الطغيان من هؤلاء المستضعفين بالطاعة والخنوع (**فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين**)- الزخرف:٥٤- .

وعندما فوجئ فرعون بموسى عليه السلام يدعوه إلى عبادة الإله الواحد وجد نفسه أنه لا يزال الحاكم الأوحد والسلطان المهيمن (**أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون . أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين**) — الزخرف: ٥١،٥٢-، ولم

يستطيع الوقوف أمام حجج موسى وإنما قال (**لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين**) — الشعراء:٢٩- وأيضاً كما قال عنه الله سبحانه وتعالى(**فكذب وعصى ثم أدبر يسعى فحشر فنادى فقال أنا ربكم الأعلى فأخذه الله نكال الآخرة والأولى**) — النازعات : ٢١،٢٥- فأهلكه الله تعالى جزاء بما كان يدعي ما ليس له، وعلى ما كان من تجبر وعناد وكفر.

ثانيا- اليهود :

وبدأت بعد ذلك فكرة تأليه البشر تتخذ صورة أخرى وهي صورة انبثاق الناسوت من اللاهوت، ففي زمن عزير نبي بني إسرائيل ادعت اليهود أن عزيراً ابن الله حينما أماته الله عز وجل مائة عام وأحياه بعد ذلك، ولم يبق في بني إسرائيل من يحفظ التوارة فألهمه الله تعالى حفظها وسردها عليهم وجعله الله تعالى آية لهم، فقالو لم يستطيع موسى أن يأتينا بالتوارة إلا في كتاب وأن عزيراً قد جاءنا بها من

1- المرجع السابق، ج ١/ ص٣٦٨.

وانظر عن ديانة مصر القديمة وتأليه البشر :

د. فوزى محمد حميد :عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة،ص٨٥ ومابعدها، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ١٩٩١م ..

غير كتاب ولذا قالوا إنه ابن الله[1]، وقال عز وجل حاكيا عن ذلك في كتابه العزيز (وقالت اليهود عزير ابن الله) – التوبة:٣٠- .

ويستدل من ذلك أن النصارى ليست أول من قال بفكرة انبثاق الناسوت من اللاهوت بل قالت بها اليهود قبلهم، ذلك لأن عزيرا كان نبياً من أنبياء بني إسرائيل، وكان فيما بين داوود وسليمان وبين زكريا ويحي، أي سابق في الزمن على عيسى عليه السلام، ولذا قال عز وجل **(وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواهم)**- التوبة:٣٠-، فقدم عز وجل ذكر اليهود على النصارى لأنهم أسبق بمقالتهم تلك، حيث أخبر تعالى أن اليهود والنصارى ادعوا على الله أن له ولدا، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

وقبل ميلاد المسيح عليه السلام لاقت فكرة تأليه البشر قبولاً واسعاً في الهند بحيث يمكن القول بأنه لا يوجد دولة في العالم أخصب من الهند في الآلهة البشرية، فملوك الهند ينزلون منزلة الإله، ومن أشهر مذاهب الهند مذهب البوذية نسبة إلى بوذا(ت ٤٨٠ ق.م) والذي زعم أتباعه أن الإله تجسد فيه لينقذ البشرية، وزعموا أيضا أنه سيعود إلى هذا العالم مرة أخرى لينقذه، ولم يكتفوا بذلك فحسب بل ذهبوا على أن الإنسان إذا اتصف بالفضائل صار صاحب الحقيقة المطلقة ويصبح هو نفسه بوذا آخر أي إله آخر[2].

1- ابن كثير : قصص الأنبياء، ص ٥٤٠.

2 - د. محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص١٣٢-١٣٨، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٣٨.

للمزيد عن المعتقدات القديمة :

- د.فوزي محمد حميد – عالم الأديان ص ١٣٦ وما بعدها .
- ابن النديم : الفهرست ص٤٠٩ وما يليها
- عبد الجبار المعتزلي : المغنى ج ٥ / ص ٢٤١
- إميل برهييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندى، ترجمة د.محمد يوسف، د. عبد الحليم النجار-القاهرة،١٩٥٤.

ثالثا- النصارى:

وهكذا فلقد كان تأليه البشر أمرا شائعاً قبل المسيح عليه السلام، ولذلك استساغ الناس فكرة تأليه المسيح عليه السلام فقالوا بألوهيته، أو إنه ابن الله[1]، واحتجوا على ذلك بأنه إذا كان الشر قد دخل العالم بمعصية آدم وورث بنوه ميراث الخطيئة فالخلاص من ذلك يتم بصلب المسيح، فالخطيئة الأصلية وألوهية المسيح وصلبه أركان ثلاثة متلازمة في المسيحية، وحين ينكر الإسلام صلب المسيح فإنه يترتب على ذلك إنكار ألوهيته، وإنكار كذلك لعقيدة الفداء العام، بل بما فيها المسئولية الجماعية التي تجعل البشر مسئولين عن خطيئة أبيهم على مدى السنين والقرون وأن آدم قد تاب لربه وأناب وقبلت توبته[2]، ولقد ذكر الله عز وجل ذلك في كتابه العزيز فقال (**فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه**)- البقرة:٣٧-،وقال تعالى مخبرا عن إنسانية المسيح عليه السلام (**إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كون فيكون**)- آل عمران:٥٩-، وأيضاً(**ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**)- المائدة:٧٥-، وقال تعالى (**وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم**)- النساء:١٥٧-.

ولقد بين الإسلام أن المسيح عليه السلام برئ مما نسبه إليه النصارى، وأوضح أنه نبي وعبد من عباد الله، اصطفاه تعالى لتبليغ رسالته، فكان عليه السلام يدعوا إلى توحيد الله، ولم يقل عن نفسه قط إنه الإله أو ابن الإله، قال تعالى مخبرا عن أول كلام تفوه به عيسى ابن مريم عندما تكلم في المهد وهو رضيع (**قال إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً، وجعلني مباركاً أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً وبراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً شقياً، والسلام عليّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا**)- مريم :٣٠-٣٣- وأخبر تعالى عن كفر الذين قالوا

---

1 ـ د. بركات عبد الفتاح دويدار : الوحدانية مع دراسة في الأديان والفرق ص١٠٥، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٧،.

2 – د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام جـ ١/ ص ٣٨.

بألوهية المسيح عليه السلام فقال (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم) – المائدة:٧٢- .

ولقد أخبر تعالى إنه سأل عيسى ابن مريم عليه السلام يوم القيامة على سبيل الإكرام والتقريع والتوبيخ لعابديه ممن كذب عليه وافترى وزعم أنه الإله أو ابن إله[1] **(وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله،قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب.ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد . إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم . قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم)**- المائدة :١١٦-١١٩-.

١ . القديس بولس:

وترتبط فكرة تأليه المسيح عليه السلام بالقديس بولس (ت٦٨ م)، وهو يعد قديساً ورسولاً عند المسيحيين، بل إنهم عندما يطلقون كلمة الرسول تنصرف إليه، فله شأن عظيم لديهم، وكان في بداية أمره يهودياً ثم اتبع المسيحية وبدأ يدعوا باسم المسيح على أنه ابن الله، وقد توجس منه أتباع المسيح ونفروا منه ولكنه أقنع الكثيرين منهم بأنه يتحدث بوحي من المسيح نفسه حيث تصور المسيح على أنه شخصية إلهية تسبق العالم في الوجود، وتمثل نوعاً من التشخيص لروح إله في صورة رجل ... رجلاً سماوياً احتفظ به الله إلى جانبه أمدا طويلاً حتى نزل إلى الأرض [2] .

1- ابن كثير : قصص الأنبياء،ص٥٨٦ .

2- د. شارل جينبير : المسيحية نشأتها وتطورها ص١٣٦،١٣٥،ترجمة د. عبد الحليم محمود، دار المعارف،القاهرة ١٩٨١،م.

وللمزيد :

ـ د. أحمد شلبى : سلسلة مقارنة الأديان، دار النهضة، ١٩٨٠ .

ـ أحمد حجازى السقا: الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام، القاهرة،١٩٧٣ .

وواصل بولس بث دعوته عن المسيح فأخذ يقرب إلى عقول الناس الخلود، وهكذا وضع بولس بذرة ألوهية المسيح وصادفت تلك الفكرة أرضاً خصبة في عقول أولئك الذين لهم معرفة بالفلسفات والاتجاهات التي سبقت المسيحية وساعد على نمو هذه الأفكار ما صادفه المسيحيون الأوائل من الاضطهادات المدمرة التي التهمت كثيراً من مراجعهم وقضت على اتباع المسيحية الحقيقة أو كادت[١].

٢ . مرحلة كتابة الأناجيل :

وبعد موت بولس عام ٦٨ م بدأت المرحلة الثانية لألوهية المسيح، وهي كتابة إنجيل يوحنا (نحو ١٠٠م)، ولإنجيل يوحنا حظ وشأن أكثر من غيره لأنه الإنجيل الذي تضمنت فقراته ذكرا صريحاً لألوهية المسيح فهذه الألوهية يعتبر هو نص إثباتها وركن الاستدلال فيها[٢].

ومما جدير بالذكر أن كاتب هذا الإنجيل ليس هو يوحنا الحواري الذي يحبه السيد المسيح كما زعم ذلك جمهور النصارى ولكن كاتبه هو يوحنا أخر في القرن الثاني الميلادي ونسب إلى يوحنا الحواري[٣]، وبالرغم من تدوين الإنجيل الرابع لمناصرة مذهب مؤلهي المسيح إلا أن موجات التوحيد ظلت قوية تغالبهم فكان انعقاد مجمع نيقية عام(٣٢٥م) لتقرير ألوهية المسيح رسمياً وصارت عقيدة تحميها الدولة[٤].

إذن فعقيدة النصارى التي لا تختلف عليها الكنائس وهي أصل الدستور الذي بينه المجمع النيقاوي هي الإيمان بإله واحد أب❖، واحد ضابط الكل خالق السماء والأرض وبرب واحد يسوع الابن الوحيد المولود من الآب قبل الدهور من

1- د. أحمد شلبي : المسيحية ص١٤٣-ط ٦ – دار النهضة المصرية، القاهرة،١٩٧٨م.

2- الإمام محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية ص ٥٧،٥٨ – دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

3-الإمام محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية ص ٥٨،٥٧ ، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

4 – د. شارل جينبير : المسيحية نشأتها وتطورها ص٢٠٠.

وانظر عن كتابة الأناجيل :

ـ د. فوزى محمد حميد، عالم الأديان ص ٤٤٠ وما بعدها .

– د. موريس بوكاى: القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا ، ١٩٨٢ .

نور الله إله حق مولود غير مخلوق . مساو للآب في الجوهر الذي به كان كل شيء الذي من أجل البشر ومن أجل خطاياهم نزل من السماء وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء تأنس وصُلب وتألم وقُبر وقام من الأموات في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء وجلس على يمين الرب وسيأتي بمجد ليدين الأحياء والأموات ولا فناء لملكه، والإيمان بالروح القدس الرب المحيى المنبثق من الآب الذي هو من الابن يسجد له❖[١]

٣. اتحاد اللاهوت بالناسوت :

وهكذا تقرر التثليث المسيحي بألوهية الآب والابن والروح القدس، وإن كانوا قد أجمعوا على ألوهية المسيح وتجسد الكلمة إلا أنهم اختلفوا في كيفية هذا التجسد، حيث واجهت المسيحية مشكلة التجسيد – اتصال الألوهية بالإنسانية – إذ كيف تلد مريم العذراء وهي مخلوقة محدثة جزئية إلها والإله قديم، وإذا اتحد في المسيح اللاهوت والناسوت فعلى أي نحو يكون الاتحاد؟[٢] .

ذهبت الملكانية (الكاثوليكية)- نسبة إلى ملكا الذي ظهر بأرض الروم – أن الكلمة قد اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته وليس هذا الاتحاد تاما وإنما مازجت الكلمة جسد المسيح كما يمازج اللبن بالماء، وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم كما أن الموصوف غير الصفة وبذلك ميزوا بين الآب و الابن وأثبتوا التثليث والمسيح قديم أزلي وقد وقع الصلب على الناسوت واللاهوت معاً .

أما النسطورية – نسبة إلى نسطور - بطريك الكنيسة الشرقية(٤٥١م) ذهبت إلى أن الكلمة تجسدت في المسيح لا على سبيل الامتزاج وإنما على سبيل الحلول والإشراق كإشراق الشمس على بلور، وذلك الاتصال هو اتصال دائم مع بقاء الكلمة الإلهية مباينة للطبيعة البشرية أو الناسوتية، فالمسيح بعد أن اتصلت الكلمة

❖ لفظ الآب بمد الألف في اللغة السريانية (الله)

1- محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية ص ١١٦.

2- د. احمد محمود صبحي : في علم الكلام ج ١ / ص٣٢.

بـه لا يـصبح إلهـا إذ لا يبطـل الاتـصال قـدم القـديم (اللاهـوت) ولا حـدوث المحـدث (الناسوت) ووقع القتل على الناسوت دون اللاهوت .

أما اليعاقبة(الأرثوذكسية)، نسبة إلى يعقوب البرادعي (٥٧٨ م) – فلقد ذهبوا إلى القول بالطبيعة الواحدة ونفي بشرية ابن الله المتجسد ولذا يسمون بأصحاب الطبيعـة الواحـدة، فالاتحـاد تـام بـين اللاهـوت والناسـوت بحيـث أصـبحا جـوهرا واحدا، والمسيح في رأيهم إله حق من إله حق أي جوهر أبيه، ناسوت المسيح مظهر للجوهر الإلهي إذ صار هو هو، لقد أصبح الإنسان إلهاً ذات طبيعة واحدة[١].

وبذلك اعتنق النصاري فكرة تأليه البشر في صورة تأليه المسيح عليه السلام، ثـم جـاءوا إلى الجزيـرة العربيـة فـراراً مـن اضـطهاد الدولـة الرومانيـة، فعندما جعل قسطنطين الأول (٣٥٠م) النصرانية دينا للدولة عام ٣١٢هـ أصبحت الدولة متنازعة بين أصحاب المذاهب المختلفة، فكان إذا استولى أهل مذهب على الحكم أسرعوا إلى اضطهاد المذاهب الأخرى، وكانت تلك السياسة الدينية تحمل في كل فترة جماعة مـن المـضطهدين لأنهـا لم تكـن خاضـعة للـروم[٢]، فـدخلت المـسيحية شـبه الجزيـرة العربيـة بالتبشير ودخـل بعض النسـاك والرهبـان حيـث أقـاموا أديـرة، وذهبـوا إلى نشر تعاليمها بين العرب ثم انتشرت تلك التعـاليم في اليمن، وكانـت المسيحية عند ظهور الإسلام هي الراجحة في اليمن على اليهودية[٣] .

وهكذا كانت اليهودية والمسيحية من بين الأديـان الـتي كانت تعيش في شبه الجزيـرة العربيـة قبـل الإسـلام، وعنـدما تعـرض القـرآن الكـريم لعقائـد اليهوديـة والمسيحية وبين الصورة الحقيقة لعزير والمسيح عليهما السلام أحدث ذلك ردود فعـل مختلفـة في الأوسـاط الدينيـة (اليهوديـة والمـسيحية)، مـابين مؤيـدين اسلموا

1-الشهر ستاني: الملل والنحل ج ٢/ ص ٦٢-٦٩.

وللمزيد :

ـ د. اشرف حافظ : معالم الفكر الأوروبى في العصر الوسيط، دار طيبة، القاهرة، ٢٠٠٤.

2- د. عمر فروخ : تاريخ الجاهلية ص ٤٨، دار العلم للملايين،بيروت،١٩٦٤.

3- د. جواد على : تاريخ العرب قبل الإسلام ج٦/ص ٥٨-٦٠، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، العراق، ١٩٥٥م.

وتخلفوا عن عقائدهم التي استبان لهم زيفها، وبين معارضين أنكروا وافترقوا بذلك الإنكار إلى طائفتين، الأولى أظهرت ذلك الإنكار، والثانية أضمرته وأظهروا إسلامهم نفاقا فكانوا من المنافقين، وعلى ذلك فإن فكرة تأليه البشر كان لها مكان في قلوب المنافقين ولم يستطع أحدهم البوح بها في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبقيت الفكرة مضمرة في قلوبهم وعقولهم إلى عهد الإمام على رضى الله عنه.

الفصل الثاني : الشيعة (الغلاة)

أولا- السبأية والبيانية :

وحينما نتتبع بداية القول بفكرة ألوهية البشر في عهد الإمام عليّ، نجد أن عبد الله بن سبأ هو أول من ألقى بها في محيط الغلاة، فهو أتى بكل ما كونته لديه الأفكار اليهودية خصوصاً في صورها الممزوجة بالمسيحية وذهب يطبق ذلك على الإسلام، فتنقل في الأمصار يحاول إضلال المسلمين بتأويلاته في الإمام عليّ لكي يعتقدوا فيه ما اعتقدت النصارى في عيسى عليه السلام[1] .

فقالت السبأية عليّ هو الإله، وأنه لم يُقتل لأن الإله لا يموت وإنما المقتول شيطان تصور للناس في صورة عليّ، وهو صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى عليه السلام، وسينزل من السماء إلى الدنيا لينتقم من أعدائه، ولقد قيل لابن سبأ : إن عليا قد قُتل، فقال : إن جئتمونا بدماغه في صرة لن نصدق بموته، لا يموت لأنه الإله[2] .

وانتقلت فكرة تأليه البشر بعد ذلك إلى البيانية حيث أخذها بيان بن سمعان (ت١١٩ هـ) فادعى لنفسه الربوبية على مذاهب الحلولية، وزعم أنه يعرف الاسم الأعظم وذلك باعتبار أنه الإله لأن روح الإله انتقلت فيه[3]، واستغل المغيرة بن سعيد البجلي(ت١١٩ هـ) نفس الفكرة في محاولة نشر دعوته، فجعل مفهوم الألوهية هو حلقة الوصل في حلول الإله في الأنبياء والأئمة عندما ذهب بأن معبوده ذو أعضاء

---

1 – د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج٢ / ص ٣٥.

2– عبد القادر البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٣٣، ٢٣٤.

3 – المرجع السابق : ص ٢٣٧.

على هيأة حروف الهجاء والاسم الأعظم تاج على رأسه – رأس الإله- وهو مفتاح الخلق وكينونته، لأن الله عندما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأعظم[١]،

ثم جاء أبو الخطاب الأسدي (المقتول ١٣٨ هـ) وعبر عن الحلول بأنه هو مظهر تجلي الألوهية باعتبار أن الله قد حل فيه وحل أيضا في جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) ولكنه هو أفضل من جعفر وأعظم منه[٢] فكان بذلك هو مظهر الألوهية.

ثانيا - الإسماعيلية والدروز:

ولقد كانت الإسماعيلية الباطنية مؤصلة من حركات الغلو السابقة وخصوصاً حركة أبي الخطاب، حيث اعتمدت على فكرة تأليه البشر في صورة الحلول والتعبير عنها في شخص الإمام، فشخص الإمام يعتبر مظهر تجلى الألوهية بموجب تجلى العقل الأول في شخص الإمام، ذلك لأن الله تعالى وهب العقل الأول اسم الألوهية والذي يتجلى بدوره في شخص الإمام في العالم الجسماني[٣]،فشاع بذلك الحلول بين الباطنية وآمنوا به إيماناً قوياً، واعتقدوا بحلول الله الدوري أو بتجسيم العقل الأول بتجليه في الأنبياء والأئمة [٤]، وأعلنوا ألوهية أئمتهم حتى أن عليا بن فضل (ت ٣٠٣ هـ) وهو من رؤساء الباطنية سمى نفسه باسم رب العزة، واعتقد أتباعه ذلك فيه وكان يخاطبهم بقوله : من رب العزة فلان إلى عبده فلان، وتسمى أيضا برب العالمين وتسمى ابنه ابن رب العزة[٥]، وذلك لأنه مظهر تجلي الألوهية.

وبذلك تكون الباطنية قد مهدت للدروز فكرة تأليه الحاكم واعتباره مظهر تجلي الألوهية، فالإله عند الدروز هو الحاكم بأمر الله (ت ٤١١ هـ)، واعتبروه مظهر الألوهية بحلول الإله فيه فهو – الحاكم – ناسوت الله الذي يراه

---

1 – فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٧، ٩٨.

2– البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٥١.

3– د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٩٨،١٩٩.

4– د. فتحي الزغبي: غلاة الشيعة . ص٢٤١.

5– د. حسن إبراهيم، د. طه شرف : عبيد الله المهدي ص ٢٠٢، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٧.

الناس[1]، والحلول إحدى عقائد الدروز الأساسية فهم يرون أن روح الإله قد انتقلت من آدم أبو البشر إلى علي ابن أبي طالب، وأن تلك الروح قد انتقلت إلى الحاكم بأمر الله .

وبذلك فهم يعتقدون بألوهية الحاكم بأمر الله، فهو ليس إنساناً كباقي البشر، ولكن الروح الإلهية حلت به واتخذت صورته فأصبح مظهر الإله وهذا أساس مذهب الدروز وعماده الجوهري[2]، حيث يوصف الإله عند الدروز بأوصاف تدل في مجموعها على التوحيد، فهو كما ورد في (رسالة بدء الخلق) : إن الباري سبحانه هو الإله العال، الذي كل شيء معلول بعلته وهو علته، فهو المبدع الحق والعقل (السدق)❖، والعال الذي وقفت العقول على إدراك ألوهيته، وفي رسالة (البلاغ والنهاية في التوحيد) : ومولانا سبحانه معل علة العلل جل ذكره وعز اسمه[3]، ثم يطلقون تلك الأوصاف على لاهوت معبودهم الحاكم بأمر الله، ففي نص (الميثاق) أو العهد الذي كان يؤخذ على من يدخل في مذهب الدروز والمسمى بميثاق (وليّ الزمان) ما نصه:

توكلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد المنزه عن الأزواج والعدد . أقر فلان بن فلان إقراراً أوجبه على نفسه وأشهد به على روحه في صحة من عقله وبدنه وجواز أمر طائع غير مكره، أنه لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره، ورضى بجميع أحواله وعليه غير متعرض ولا منكر لشيء من أفعاله، ساءه ذلك أم سره، ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم جل ذكره الذي كتبه على نفسه وأشهد به على روحه أو أشار به إلى غيره أو خالف شيئاً من أوامره، كان بريأ من الباري المعبود واستحق العقوبة من البار العلي جل ذكره، ومن أقر ليس له في

---

1 - د. كامل حسين : طائفة الدروز ص٨٩.

2- د. محمد عبد الله عنان : الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية ص ٢٩٦- ط٣- مكتبة الخانجي،القاهرة، ١٩٨٣.

❖ بالسين بدلاً من الصاد كما هي عادة كتابات الدروز – أي الصدق

3 – د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج٢ / ص ٦٦٥.

السماء إله معبود ولا في الأرض إلا مولانا الحاكم جل ذكره، كان من الموحدين الفايزين،(كتب في شهر كذا من سنين عبد مولانا جل ذكره ومملوكه حمزة بن علي بن أحمد ـ اختفى٤١٢ هـ تقريباً ـ هادي المستجيبين المنتقم من المرتدين بسيف مولانا جل ذكره وشدة سلطانه وحده)][1] .

ومن ذلك يتضح مدى تأثير الدروز بفكرة تأليه الحاكم أو البشر واعتباره مظهر الألوهية بحلول الله فيه، فقد كان للمسيحية تأثير في عقائد الدروز، فعلى الرغم من أنهم لا يعترفون للمسيحيين بصحة ما هم عليه، إلا انهم طوعوا عقائد المسيحية لأنفسهم،فقد قالوا بحلول الله في الحاكم بأمر الله وجعلوه هو الآب، وحمزة بن عليّ(٤٣٣هـ ١٠٤١م) هو المسيح الحقيقي والابن الوحيد للحاكم، وأن المسيح عيسى بن مريم هو المسيح المزيف حيث يقول حمزة عن نفسه : أنا مسيح الأمم.، فتصور نفسه أنه بالنسبة إلى الحاكم هو المسيح بالنسبة إلى الآب، وأن ذلك كان بناء على وحي من الحاكم نفسه، وأنه مبدع من نور الحاكم ومؤيد بروح قدسه مخصوص بعلمه مفوض إليه أمره، حيث اطلعه الحاكم على مكنون سره فحقق له بذلك أن ينال هذه المنزلة[2] .

وكان لهذا تأثير بالغ على النزارية بعد موت الحاكم بأمر الله،حيث جعلت النزارية الإمام هو مظهر الاسم الأعظم والتجلي الإلهي عن طريق حلول الله فيه،فلقد أخبر الحسن الصباح (ت٥١٨ هـ) أشياعه أنه نائب الإمام المستور، ولذلك فإنه جزئياً عبارة عن مظهر الألوهية وتجليها في شخصه[3]، وبذلك فإن فكرة

1- د. حسن إبراهيم : تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي ج٤ / ص٢٦٤،٢٦٣،ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م.

2- نشر هذا النص :د. محمد عبد الله عنان: الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية ص ٢٦٥ .

3- د. عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ج ٢/ ص٦٧١، ٢٧٢ .

الحلول قد انتشرت بين الإسماعيلية في فارس بوضوح وصراحة في دور النزارية*[1].

ثالثا- الحروفية:

ولقد تطورت فكرة التأليه من دور الحلول إلى دور آخر وهو القول بوحدة الوجود، حيث ذهب فضل الله الحروفي (ت ٨٠٤هـ ١٤٠٢م) الى أن آدم منعكس للكون بأكمله على صورة الحروفية، ومحلا للأسماء كلها وجعله نموذجاً للصورة الإلهية التي تبقى في العالم، وهذه الصورة تستمر في العالم عبر الأنبياء إلى عليّ رضى الله عنه ثم إلى الأئمة ثم إليه لأنه – فضل الله – في رأيه إمام، وبذلك يكون هو مظهراً ونموذجاً للصورة الإلهية التي تبقي في العالم[2].

أما الحافظ البرسى (ت بعد ٨٤٣ هـ) فقد تعرض إلى وحدة الوجود بإشارته إلى الفكرة القائلة: بأن أحدا أبدا لم يتكثر بخلقه، المتضمنة في العبارة : وهو الآن على ما كان، أسس ذلك على أساس رياضي وحروفي أخذه من إخوان الصفا، من أن الواحد أصل الأعداد، وأن من تكرار الواحد ينشأ العدد، وأن العقل الأول يقابل الوجود الأول الفائض من الله، أما النقطة فهي نهاية الحروف التي منها الأسماء الإلهية المتصلة بالاسم المقدس(الله) الجامع لها جميعاً، وهذه النقطة هي الفيض الأول، والعقل الأول والنور الأول، وهي علة الموجودات وحقيقة الكائنات ونور

---

* النزارية هم الحشاشون، وهو لقب أطلق على فرقة من غلاة الإسماعيلية وهم النزاريون الذين استقلوا في قلعة أَلُت بقيادة الحسن بن الصباح (١٠٩٠م)، اشتهروا بالتنظيم السرى والاغتيالات، واشتد نفوذهم بعد مقتل نظام الملك (١٠٩٢م) واتسع نفوذ دولتهم فشمل الشام، قضى عليهم هولاكو عام ١٢٥٦م وفي سورية الظاهر بيبرس سلطان المماليك عام ١٢٩٢م.

للمزيد:

المنجد في اللغة والأعلام،ص ٢٢١،ط ٣٣، دار المشرق، بيروت،١٩٩٢م.

1- د. محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية ص ١٧٣.

2- د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ج٢ / ١٨٩.

الأنوار وسر الأسرار، وهي المعبرة عن عليّ السر المكنون، الاسم الأعظم، حقيقة كل كائن[١]، ولهذا فهو مظهر التجلي الإلهي باعتبار أن الله قد حل فيه[٢] .

رابعا - الأغاخانية :

ومما يثير الدهشة أنه على الرغم من التقدم المادي والثقافي في العصر الحديث إلا أن فكرة تأليه البشر سواء بالاتحاد أو الحلول مازالت تعيش إلى الآن في بعض الثقافات، وعلى الأخص في الأغاخانية، حيث جمعت الكثير من أراء الغلاة السابقين، ومن بين تلك الآراء وعلى التحديد فكرة تأليه البشر عن طريق الاتحاد أو الحلول، وجعل الشخص المؤله هو مظهر الاسم الإلهي، وبهذا يعتبر حلقه الوصل بين الألوهية وبين الارتقاء بالإنسان أو البشر إلى درجة الألوهية، فيكون الاسم الإلهي هو التعبير عن تلك الحالة أي اتحاد أو حلول الإله في الإنسان، فيصبح الإنسان الذي هو محل حلول الإله هو مظهر الاسم الإلهي.

واعتقاد الأغاخانية في تأليه البشر يتمثل في تأليه أغاخان الأول (ت١٢٩٨هـ) وهو خليط من الاتحاد والحلول والوحدة، والتعبير عن ذلك بأن أغاخان هو مظهر التجلي الإلهي، فهم يصورون مكانة أغاخان بقولهم أنه : القداس المضيء والضياء المشرق وحجة الله على العالمين، وهو الناموس الكوني الموجود في كل الوجود، منجي النفوس من الشقاء الأبدي، قائد العالم إلى الحقيقة المثلى، وهو الكامل التام الحاد للحدود، الظاهر للوجود المتعالي عن الكيف لأنه أول الفكر وأخر العمل، ولأن نفسه المقدسة قد اتصلت بالكلمة، فأصبح الصورة الشرعية في عالم الدين .

فهو المقدم على عالم الدين لأنه أصله ومبدؤه وأساسه، ولا يكمل الوجود إلا بوجوده، سرت فيه القوة الإبداعية الناطقة المقدسة المحركة فاتحدت به مواد الكلمة الإلهية، فأصبح تاماً كاملاً أبدع السابق التام فاتحد بالتالي الثاني فتفرع منهما

1- الحافظ البرسي: مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين ص٣٠-٣٢.

2- د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ج٢ / ص ٢٧٤.

وللمزيد:

د. طه أحمد شرف : دولة النزارية أجداد أغاخان، القاهرة، ١٩٥٠.

الوجود الكامل الناطق، وامتزج التام الكامل الوجودي بالتام الديني فصار داخلا تاماً، فقال له أقبل فقد جعلتك إماماً معصوماً وقبسا منيراً وهو المستوفي من صورة الخلق حامل أسرار الربوبية وهو السر المكنون ومظهر الاسم الإلهي[1]❖.

ولم يقتصر ذلك الوصف لمكانة أغاخان الأول من التأليه، بل أطلقه الأغاخانية أيضا على أغاخان الثاني (ت١٣٠٢هـ) وكذلك أغاخان الثالث (ت١٣٧٦ هـ)، حيث إن عامة أتباع أغاخان الثالث اعتقدوا عصمته ورفعوه في التقديس إلى درجة الألوهية[2]، وقد صرح هو بذلك حيث قال : إن الآلاف من البشر يعتقدون بأن الإله متجسم فيّ، وإنني انحدر من عليّ، وعليّ كان يعلم معنى وحيه السامي الخفي، وهذا الوحي لم يتوقف بل سار في الخفاء حتى وصل إليّ، والإله يظهر لنا بإحدى صفاته، صفة العلم بكل شيء، ذلك الذي خلق نفس العالم على الدوام ممثل له بشكل معروف أو مجهول، ولذا فنحن نسمى هؤلاء المقربين من السماء أنبياء أو أئمة[3].

ومن ذلك يتضح أن أغاخان الثالث يعتبر صورة أخرى لزعماء الغلاة السابقين وإن كانوا يغذون اعتقاد اتباعهم فيهم بالألوهية، فإن أغاخان الثالث كان بموجب نص حديثه السابق، فهو لم يكن يرى بأسا أو غضاضة في اعتقاد اتباعه بحلول الإله فيه، فلقد سُئل عن كيفية سماحه لأتباعه بأن يدعونه بالإله، فضحك ثم قال: إن القوم في الهند يعبدون البقرة، وأنا خير من البقرة . ويدل هذا على أنه كسابقيه ممن ادعوا الألوهية، فهم يعلمون جيداً أنهم ليسوا إلا بشراً ومع ذلك تركوا اتباعهم في اعتقادهم بألوهيتهم، بل أغووهم على ذلك لتحقيق مطامعهم وزعامتهم التي يتطلعون إليها[4] .

1- د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص١٣، دار اليقظة العربي، سورية، ١٩٥٣م.

❖ لقد أهدىً هذا الكتاب (تاريخ الدعوة الإسماعيلية) إلى أغاخان الثالث(ت١٣٧٦ هـ) في طبعته الأولى عام (١٩٥٣م)، وفي مقدمته تصوير لمكانة الإمام عند الأغاخانية، والغريب أن تلك المقدمة قد حُذفت في الطبعة الثالثة عام ١٩٧٩م.

2 – د. محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية . ص ١٢٥

3- د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية . ص ٣٥٧، ٣٥٨ ط ٣

4- ذلك هو نص أقواله التي قال بها لزوجته الفرنسية والتي نشرتها صحيفة (برافوا) الفرنسية، ونقلها د. مصطفى غالب في تاريخ الدعوة الإسماعيلية من ص ٣٥٧- ٣٦٠، ط٣، من الجدير بالذكر أن الذي سأل

خامسا - البابية والبهائية :

وبالنسبة للغلو المنشق عن الشيعة الاثنى عشرية في العصر الحديث فهو الذي يتمثل في البابية والبهائية حيث ذهبا إلى نفس الفكرة التي قالها سابقيهم من حلول وجعل الإمام مظهر الاسم الإلهي بحلول الإله في شخصه.

فلقد ادعى الباب (الميرزا علي محمد، أُعدم عام ١٢٦٥ هـ) النبوة أولا ثم بعد ذلك الألوهية بحلول الله فيه لأنه المهدي، والمهدي – في تصوره – ينبغي أن يكون مظهرا من مظاهر العقل الكوني وبالتالي فهو تجسد للوحي الإلهي ذاته[١]، وأعلن أنه الإله الحق لأن روح الله قد حلت فيه كما حلت في سائر الأنبياء والمرسلين من قبله[٢]، وقد أعلن أيضا أن هذا التجلي للروح الإلهي الذي تجسد في شخصه لهداية أهل عصره سوف يتجدد في المستقبل[٣]،فهو قد اعتقد بحلول الله فيه بالفعل، وأنه سيحل في آخرين من بعده، ولم يحتكر لنفسه حلول الألوهية[٤] .

ويعتقد أتباعه البابيون أنه أتم وأكمل وأعظم هيكل بشري ظهرت فيه الحقيقة الإلهية، وأنه هو الذي خلق كل شيء لكلمته والمبدأ الذي ظهرت عنه جميع الأشياء، ومن أقواله : أنني أنا الله لا إله إلا أنا قد أظهرت نفسي يوم القيامة لأجزين كل نفس بما كسبت أفلا تؤمنون فلتشهدن على أنني أنا ذكر الأول عند الله، وأنني أنا القائم وقد خلقني الله بأمره وجعلني قائماً على كل نفس، ولعمري أول من سجد لي محمد ثم عليّ ثم الذين هم شهداء من بعدي ثم أبواب الهدى، وأنا قيوم

= أغاخان الثالث عن كيفية سماحه لأتباعه بأن يدعونه بالإله هو د. محمد كامل حسين، حيث يقول في كتابه طائفة الإسماعيلية ص١٢٧(ومن ذكرياتي معه أني سألته : كيف تسمح لأتباعك أن يدعونك إله ؟ فضحك وقال مقالته تلك).

1- كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٢٧٣. ترجمة: نبيه أمين ومنير البعلبكي،دار العلم للملايين،بيروت، ١٩٨١.

2 – د. محسن عبد الحميد : حقيقة البابية والبهائية ص٦٢.

3 – جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ص ٢٧٣، المكتب الإسلامي،بيروت، ١٩٧٥م.

4 – الإمام محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٢١٣، دار الفكر، القاهرة،بدون تاريخ .

الأسماء،أعظم الأسماء و قيومها، مضى من ظهوري ما مضى وصبرت حتى يمحص الكل ولا يبقى إلا وجهي، فإنه لايُرى فيّ إلا الله[1].

ويتضح من أقوال الباب مدى التخبط والتناقض، فتارة يدعى النبوة، وتارة أخرى يدعى الألوهية، وهو لم يأت بجديد، بل حاول ترديد آراء وأفكار السابقين عليه من الغلاة، وبعد أن تم إعدام الباب عام ١٢٦٥هـ ادعى الميرزا حسين على (المقتول ١٣١٢ هـ والملقب بالبهاء) أنه المطور للبابية وكان من أقرب أتباع الباب، ولقد أعلن أنه يحقق المرحلة التالية في النظام الدوري التعاقبي الذي قال به الباب من أن الله سيحل في آخرين من بعده، فهو – البهاء – المظهر الأكمل الذي بشر به أستاذه الباب والذي يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال، حيث حمل البشارة التي نطق بها الباب على نفسه : (إن الذي يجب أن يظهر في يوم من أيام لهو مظهر أعظم من ذلك الذي سبق ظهوره)[2]، وفي الأقدس (كتاب البهائية المقدس) : ينادي القائم من يمين العرش ويقول : يا ملأ البيان (يقصد البابية) تالله هذا لهو القيوم الذي جاءكم سلطان مبين، وهذا لهوا الأعظم الذي سجدا لوجهه كل أعظم وعظيم[3]❖ .

إذن فإن على محمد (الباب) كان السابق الممهد لبهاء الله، ففي شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية للظهور لكي تنجز على الوجه الأكمل العمل الذي مهد له هذا الداعية الذي بُعث، وبهاء الله أعظم من الباب لأن الباب هو القائم والبهاء هو القيوم أي الذي يظل ويبقى[4]، ويتسمى البهاء أيضا باسم (مظهر الله) الذي يتجلي فيه، لأنه الصورة المنبعثة الصادرة عن الجوهر الإلهي[5] .

---

1 – د. محسن عبد الحميد : حقيقة البابية والبهائية ص٦٣.

2– جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٧٤.

3– د. أحمد محمد عوف : خفايا الطائفة البهائية ص ١٦٢ .دار النهضة، القاهرة،١٩٧٢.

❖ ولقد نقل أيضاً كتاب الأقدس: السيد عبد الرازق الحسني في كتابه(البابيون و البهائيون في حاضرهم وماضيهم) من ص١٠٨إلى ص ١٣٠ ،مطبعة العرفان،صيدا،١٩٥٧م.

4– جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢٧٤.

–5 المرجع نفسه : ص ٢٧٥.

ولقد ادعى البهاء النبوة والرسالة، ولكن ادعاءه لهما كان ادعاء للألوهية في وقت واحد، فكان يزعم أنه رسول ومرسل في واحد بحلول الله فيه،ولهذا لم يكن ادعاء البهاء النبوة أو رسالة، بل ادعاء ألوهية وربوبية، ولذلك لقب نفسه في كتبه بصفات الله مثل الرب والرحمن ومالك القدر ومالك الرقاب، والخالق، وغير ذلك من الصفات التي تختص بذات الله عز وجل[١]، فمن أقواله في الأقدس : يقول لأتباعه (تزوجوا يا قوم ليظهر منكم من يذكرني بين عبادي، هذا من أمري عليكم اتخذوه لأنفسكم معينا)، ويقول أيضا عن نفسه : (لا إله إلا أنا المقتدر على العالمين)[٢]

ويقول البهاء مخاطبا رجلا اسمه أكبر ما نصه : يا أكبر يذكرك مالك القدر في حين أحاطته الأخوان من الذين كفروا بالرحمن، الذي ينطبق في السجن الأعظم (يقصد الجسد الذي حل فيه الله وهو جسده) إنه لخالق الأشياء وموجدها، حامل البلايا بإحياء العالم، وإنه لهو الاسم الأعظم الذي كان مكنونا في الأزل، اسمع ندائي من مقامي المحمود ثم اشهد بما شهد لسان العظمة أنه لا إله إلا أنا المهيمن القيوم[٣]

ويؤمن أتباعه بأنه كائن فوق البشر، فإن الله قد حل فيه وأصبح مظهر تجلي الألوهية بحلول الله فيه، ولذا أضفوا عليه الكثير من الصفات الإلهية لأنه الجامع لها باعتباره مظهر الله الأكمل، وكما أن الأنبياء مظاهر جميع الأسماء الإلهية إلا أن البهاء- في رأيهم – هو أكثر وأوضح وأجلى وأعظم مظاهر الحلول الإلهي في البشر مما كانت عليه حقيقة مظاهر الله في الأزمنة السابقة، فالبهاء هو الاسم الأعظم والظهور الأسني.

تعليق :

ومما سبق يتضح أن فكرة تأليه البشر ليست بفكرة مستحدثة، بل ترجع إلى الحقب الأولى من التاريخ، انتقلت عبر العصور إلى أن وصلت لليهود في قولهم

1- محمد الخضر حسين : البابية والبهائية ص ٢٥.

2- نص الأقدس (مختارات) : نقلاً عن د. أحمد محمد عوف : خفايا الطائفة البهائية ص ١٥٤- ١٦١.

3- جلال الدين شمس أحمدي : تنوير الألباب لإبطال دعوة البهاء والباب ص ٢٠، المطبعة الهندية، القاهرة – ١٩٣٥.

بانبثاق الناسوت من اللاهوت، ثم تلقفها النصارى وتطورت على أيديهم في قولهم بالاتحاد تارة والحلول تارة أخرى، وأيضاً بالانبثاق أي الأبوة والبنوة، ثم انتقلت الفكرة بعد ذلك إلى غلاة الشيعة على يد عبد الله بن سبأ، حيث تأثروا بها وأخذوها وعبروا عنها بقولهم في الشخص المؤله إنه مظهر التجلي الإلهي .

فيكون بذلك مفهوم الألوهية عند غلاة الشيعة منذ نشأتهم إلى العصر الحديث يكمن في تأليه البشر بالاتحاد أو الحلول، وذلك لأن الأنبياء والأئمة في رأيهم هم مظاهر التجلي الإلهي لأن الإله قد حل فيهم أو اتحد بهم فأصبحوا مظاهر ذلك الحلول الإلهي، فيكون بهذا هم مظاهر التجلي بحلول الله فيهم.

ويرجع سبب قول غلاة الشيعة بذلك إلى نفس السبب الذي جعل الملوك في الحقبة الأولى من التاريخ يقولون بها – أي بفكر تأليه البشر – وهو حب الزعامة والرياسة، حيث إن إحاطة شخص من البشر بهالة من التقديس وإضفاء لألوهية عليه، يجعله في مكانة أعلى من غيره، فيسهل بذلك عليه الطاعة العمياء من رعاياه، وتحقيق ما يريده من زعامة ورياسة، باعتبار أنه مظهر حلول الإله في الأرض، فكل ما يفعله أو يأمر به هو فعل وأمر الإله نفسه، ويلزم من ذلك الطاعة التامة والتقديس والتمجيد من الأتباع والرعايا .

وهذا ما جعل غلاة الشيعة يضفون على أئمتهم الألوهية والقول بالاتحاد والحلول والتعبير عنه بأنه مظهر التجلي الإلهي سواء كان ذلك إيهاماً من الشخص نفسه أو من أتباعه، والأغلب أنه إيهام من الشخص نفسه لأتباعه، ثم يقوم أتباعه باعتناق الفكرة ويحاولون نشرها وإلصاق الكرامات والمعجزات إليه باعتباره أنه مظهر التجلي الإلهي وهي كلها على وجه الجملة أفكار قد نقلت من ديانات ومذاهب شرقية قديمة بعيدة كل البعد عن حقيقة الإسلام والعقل والمنطق السليم

الفصل الثالث

التصوف الفلسفي

وبالنسبة للتصوف الإسلامي، لقد دارت مناقشات كثيرة بصدد أقوال وآراء بعض الأئمة ❖كالبسطامي (ت٢٦١ هـ) ومحي الدين بن عربي(ت ٦٣٨ هـ) وعبد الكريم الجيلي(ت ٨٠٥هـ) حول مسألة الاتحاد والحلول والوحدة، حيث كشفت هذه المناقشات عن موقفين، الأول : مدافعا عن تلك الأقوال والآراء، مفسرا وموضحا بأن معناها حسن ومحمود لا يختلف مع الشريعة بل متفقا معها، وذهب إلى تأويل العبارات والألفاظ التي وردت في كتبهم على أنها وحدة شهود وليس اتحادا أو حلولا أو وحدة وجود، واحتجوا بأن وحدة الشهود معناها توحيد الألوهية وهي حال ولا تخضع لوصف ولا تفسير ولا عبارة، وذلك لدقة ولطافة المعنى حيث تعجز العبارات والألفاظ عن التعبير عنه – أي عن ذلك المعنى❖❖، فمن لم يذق طريق الصوفية ويشرب مشربهم لا يستطيع فهم تلك الإشارات والرموز فيأخذها على ظاهرها ويتهمهم بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة . لأن علوم المشاهدات والمكاشفات أسرار لا يمكن للعبارة وصفها بل تعلم بالمنازل والمواجيد ولا يعرفها إلا من نزل تلك الأحوال والمقامات.

❖- على سبيل المثال لا الحصر.

❖ ❖ في الواقع أن فكرة وحدة الشهود يشوبها الغموض من حيث اللفظ والدلالة، وعلى الأرجح أن هذه الفكرة قد ظهرت في الفكر الإسلامي مقابل فكرة وحدة الوجود لنقد أفكار الاتحاد والحلول والوحدة.

ولكن الكثير من الصوفية قد دافع عن وحدة الشهود على أنها الوحدة المشروعة التي يسعى كل صوفى في جدله المعرفي نحو الله.

وللمزيد حول فكرة وحدة الشهود :

– د. عبد المجيد الصغير : التصوف وعى و ممارسة، ص ٥٧،٥٦، المغرب، ١٩٩٩.

– د. علال الفاسى : التصوف الإسلامي، ص ٧٠،٤٩، الرباط،المغرب، ١٩٩٨ .

وفي هذا المعنى سُئل أبا العباس بن عطاء (ت٣٠٩ هـ) : ما بالكم أيها الصوفية قد اشتققتم ألفاظاً أغربتم بها على السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب ؟ .. فقال بن عطاء : ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه- الله – وغيرته علينا❖❖❖

لعزته علينا، كي لا يشربها غير طائفتنا ثم أنشد:

أحسن ما أظهره ونظهره ... بادئ حق للقلوب نشعره

يخبرني عني وعنه أخبره ... أكسوه من رونقه ما يستره

عن جاهل لا يستطع ينشره ... يفسد معناه إذا ما يعبره

وأنشد أيضا:

إذا أهل العبارة سائلونا ... أجبناهم بأعلام الإشارة

نشير بها فنجعلها غموضا ... تقصر عنه ترجمة العبارة

ونشهدها وتشهدنا سرورا ... له في كل جارحة إثارة

ترى الأقوال في الأحوال أسرى ... كأسر العارفين ذوى الخسارة[1]

وبهذا المعنى يقول أيضا السراج الطوسى (ت٣٨٧ هـ) إن الإشارة هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة وذلك للطافة معناه ولحصوله ذوقا وكشفا[2]،وكذلك يقول الإمام القشيري(ت٤٦٥ هـ) فما فعل القوم من الرموز إلا

❖ ❖❖ يقصد الصوفية بالغيرة : أن المريد الصادق يغار من مخالفة الحق تعالى، وأيضاً على الأسرار التي أولاها الله تعالى له من العلوم الإلهية والكشوف، كما أن هناك غيرة من الحق على عبده الصادق الأمين فيحافظ عليه ويحفظه من السوء .

للمزيد :– د. حسن الشرقاوي : ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص٢٥، الإسكندرية، ١٩٨٣

– الكشانى : اصطلاحات الصوفية، ص٣٠٩، القاهرة، ١٩٩٢

١ـ الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف،ص٣٠٩،القاهرة،١٩٩٢

٢ـ القشيري: الرسالة القشيرية ج١/ ص ٢٤

غيرة على طريق أهل الله عز وجل أن تظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب، فيفتنوا أنفسهم أو يفتنوا غيرهم، ويوضح الإمام الشعراني(ت٩٧٣ هـ) السبب الذي من أجله استخدم الصوفية إشارتهم فيقول : إن الفقيه إذا لم يُوفق يقال أنه أخطأ، أما الصوفي فإنه عندما لا يُوفق يقال إنه كفر، لذلك كان لزاما على الصوفية استخدام الإشارات حتى لا يشتد إنكار العامة لهم(١).

أما الموقف الثاني فهو يؤكد على أن تلك الأقوال والألفاظ والآراء تنطوي على معاني الاتحاد والحلول والوحدة وتأثر تلك الآراء بالفلسفات القديمة كالغنوصية❖ والفارسية وكذلك بالأديان السابقة على الإسلام وبخاصة اليهودية والمسيحية في قولهم بالإله الإنساني أو الإنسان الإلهي (تأليه البشر)، إذن فمن الضروري أن نستعرض أقوال وآراء الأئمة في هذا الصدد مع مناقشة الموقفين بشأن تلك الأقوال، وأيهما أرجح من الآخر وعلاقة ذلك بمفهوم الألوهية لدى كل منهم.

أولا - البسطامي:

يرى البسطامي (ت٢٦١هـ) أن العبد يكون مجاب الدعوة حينما يكون حاله مستغرقاً في معرفة الله فينقطع الفكر والقلب عن كل ما سواه، حيث يكون القلب والهمة لوجه الله تعالى(٢)، معرفة الله تعالى لا تتم إلا به عز وجل حيث تمحى رسوم العارف وتفنى هويته لهوية غيره، وتغيب آثاره لآثار غيره(٣) .

١ـ الشعراني : اليواقيت والجواهر ج١ / ص ١٩

❖ الغنوصية Gnosticism، كلمة يونانية الأصل تعنى المعرفة، وأُخِذَت مصطلحاً، ومعناها تلقى المعارف بطريق الإشراق والذوق والكشف، والغنوص مذهب تلفيقى يجمع بين الفلسفة والدين ويقوم على فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، وفيه تلتقى الأفكار الخاصة بالأديان الشرقية القديمة مما كان له أثر في التفكير الفلسفي المسيحى والإسلامي .

للمزيد :-

د. علىّ سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ج١/ ص ١٨٦ ومابعدها.

2- فخر الدين الرازي: لوامع البينات ص ٨٩.

3- عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ج١ / ص ٦٥،٦٦. القاهرة، ١٩٦٠ .

،- السلمى : طبقات الصوفية، تحقيق محمد شريبه، القاهرة، ١٩٥٣ .

إذن معرفة الله تعالى لدى البسطامي لا تتم إلا حينما تفنى هويته لهوية غيره أي حينما يكون العارف في حال الفناء، والتساؤل هنا : ماذا يقصد البسطامي بمعنى الفناء ؟ هل هو حال الشهود وتوحيد الخالق بالمعنى الصوفي السني ؟ الذي هو فناء وسقوط الأوصاف المذمومة عن السالك والعارف، وبقاء الأوصاف الخيرة والنية الصادقة، وفناء الرغبة في الدنيا والخلق بحيث لا يشهد العارف من الأغيار أو الخلق لا عينا ولا أثرا، ولا يجد لغير الله بديلا من الخلق، ولم يهتم إلا بالحق تعالى فيكون قد فنى عن الخلق والمحسوسات وبقى بالحق بصدق وإخلاص وتوحيد، وبذلك يكون مفهوم الألوهية عنده ينطوى على معنى وحده الشهود .

أم أن الفناء عند البسطامي ينطوي على معنى الاتحاد والحلول؟ وهو فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وما ثم إلا الله، وبهذا يكون وجود العبد وجود الرب والعكس فينسب للعبد ما ينسب للرب، ويصبح التوحيد معبرا عن الاتحاد ولا إشارة فيه ولا مشار إليه ولا مشير حيث يتم الاتحاد بطريق مباشر عن طريق الفناء[١]، فيكون بذلك مفهوم الاسم الإلهي عنده هو أي اسم يدعو به العارف في حال فناء ذاته في ذات الألوهية، أي عندما يتم الاتحاد ويكون وجود العبد ووجود الرب.

يقول البسطامي : **رفعني** مرة فأقامني بين يديه، وقال لي : يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت : زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعنى إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا[٢]، وقد حُكى أيضا عنه أنه قال : أول ما صرت إلى وحدانيته، فصرت طيرا جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف ألف مرة، فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية[٣] .

١- د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٣١٩.

٢- السراج الطوسي : اللمع ٤٦١.

٣- المرجع السابق : ص ٤٦٤، ٤٦٨/ ٤٧٢.

- د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ١٩، ٢٠،مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٤٩م.
- الطوسي : اللمع ص ٤٥٣، ٤٥٩.

وقال أيضا : أشرفت على ميدان الليسية فمازلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضعت في الضياع ضياعا وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعه التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق[٣]، وحكي عنه أيضاً أنه قال : سبحاني سبحاني سبوح[4].

١- دفاع الجنيد والطوسي:

ويحاول كل من الجنيد (ت٢٩٧هـ) والطوسي (ت٣٧٨هـ) الدفاع عن البسطامي وتفسير شطحاته وتأويل معناها بحيث ينفون ما يوهم ظاهرها من خروج على العقيدة والشريعة كالاتحاد أو الحلول، واحتجوا على ذلك بأن الحال القصوى التي بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاها، ومَنْ لم يسير غورها يرفضها وينكرها[٥] .

فيقول الجنيد : الحكايات عن أبي يزيد مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك لاختلاف الأوقات الجارية عليه فيها، فكان من كلامه لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده، ثم أني رأيت الغاية القصوى من حاله، حالاً قل من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها، لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وأدرك مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود، فإن البسطامي على ما نعته ينبيء عنه : أنه قد غرق فيما وجد منها وذهب عن حقيقة الحق، إذا لم يرد عليها وهي معان جليلة[٦]، ويقول الطوسي مدافعا عن البسطامي : إن الحكمة ربما تجرى على الألسنة بضد معناها، فيُلحق بالعارف نقص عند من لا يقف مراميه، ويشكل عليه معانيه، ولم يشرف على مكانه ولا يسأل من بيانه، لأن الغامض من العلوم لا يُدرك إلا بالغامض من المفهوم[١] .

وما يشير إليه الطوسي في دفاعه عن البسطامي، هو أن العبارات التي تفوه بها البسطامي قد قال بها وهو في حال الشطح، ومن لم يقف على مرامي تلك

العبارات يلحق بمن تفوه بها النقص، ذلك لأن الشطح معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته، فالعارف إذا قوى وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً في علمها، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح شطحا.

والله عز وجل يفتح على قلوب أوليائه ويأذن لهم بالإشراف على درجات متعالية، يجود على أهل صوفته والمتحققين بالتوجه والانقطاع إليه بكشف ما كان مستترا عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته ودرجات أهل الخصوص من عباده، لذا فإن كل واحد منهم ينطق بحقيقة ما وجد عن حاله، ويصف ما ورد على سره بنطقه ومقاله، لأنهم لا يرون حالاً أعلى من حالهم حتى يحكموها، فإذا أحكموها فعند ذلك يسمون بهممهم إلى حالة أعلى من ذلك حتى تنتهي الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهاية هي أعلى النهايات وغاية الغايات، وليس لأحد أن يبسط لسانه بالوقيعة في أوليائه ويقيس بفهمه ورأيه ما يسمع من ألفاظهم وما يشكل على فهمه من كلامهم، لأنهم في أوقاتهم متفاوتون، وفي أحوالهم متفاضلون ومتشاكلون ومتجانسون بعضهم لبعض، فمن لم يسلك سبلهم ولم ينح نحوهم ولا يقصد مقاصدهم، فالسلامة في رفع الإنكار عنهم[1].

أما بالنسبة لتفسيرات وتأويلات الجنيد والطوسي لعبارات البسطامي، فإن الجنيد قد قال في قول البسطامي (رفعني فأقامني بين يديه ...) إن هذا يعنى أن الله أشهدني ذلك وأحضر قلبي لذلك، لأن الخلق كلهم بين يدي الله تعالى لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر، ولكن يتفاضلون في حضورهم لذلك ومشاهدتهم، ويتفاوتون في صفاتهم من كدورة ما تحجب بينهم وبين ذلك من الأشغال القاطعة والخواطر المانعة .

أما قوله (قال لي قلت له)، فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار في آناء الليل والنهار، والعبد إذا تيقن بقرب سيده منه، وكان حاضراً

---

١ ـ الطوسي: اللمع ص ٤٦٣.

بقلبه مراقبا لخواطره فكل خاطر يخطر بقلبه فكأن الحق يخاطبه بذلك، وكل شيء يتفكر بسره فكأنه يخاطب الله تعالى به، إذ الخواطر وحركات الأسرار وما يقع في القلوب بدؤه من الله وانتهاؤه إلى الله وقوله (ألبسني، وزيني) يدل على حقيقة ما وجد مما هذا مقداره ومكانه، ولم ينل الحظوة إلا بقدر ما استبانه[1]

ويقول الطوسي في ذلك : فهذا الذي فسر الجنيد رحمة الله، فقد وصف حاله فيما قال وبين مكانه فيما أشار إليه أبو زيد رحمة الله، وأما قوله (زيني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك) يريد بذلك الزيادة والانتقال من حاله إلى نهاية أحوال المتحققين بتجريد التوحيد والمتفردين لله بحقيقة التفريد، وقوله (حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا)، فهذا وأشباه ذلك تصف فناءه، وفناءه عن فناءه، وقيام الحق عن نفسه بالوحدانية ولا خلق قبل ولا كَوّن كان، وذلك مستخرج من قوله صلى الله عليه وسلم (وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه)[2] ❖

ويقول الجنيد في قول البسطامي (أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومية...) إن ذاك أول لحظة إلى التوحيد، فقد وصف ما لاحظ من ذلك ووصف النهاية في حالة بلوغه والمستقر في تناهي رسوخه، وهذا كله طريق من طرق المطلوبين بالبلوغ إلى حقيقة علم التوحيد بشواهد معانيها، منظورا إليها، مُتوها بأهلها فيها، مرسلين في حق ما لاحظوه مما شاهدوه وليس لذلك إذا كان كذلك غاية كنه يقوى عليه المطلوب به، ولا رسوب في أرماس❖❖ يصيرون إليه بل ذلك على شاهد التأييد فيه وإيثار التخليد فيما وجدوا منه وأما قوله (ألف ألف مرة) فإن نعته أجل وأعظم مما وصفه، وإنما نعت من ذلك

1- الطوسي : اللمع ص ٤٦١، ص ٤٦٢.

❖ أخرجه البخاري في صحيحه ج٨ /ص ١٠٥.

❖ ❖ رمس : الرمس هو الصوت الخفي ورمس الشيء يرمسه رمسا أي طمس أثره، وأصل الرمس : الستر والتغطية(ابن منظور:لسان العرب: جـ ٦ مادة(رمس)

على حسب ما أمكنه ثم وصف ما هناك، وذكره عشر سنين هو وقته، ولا معنى له لأن الأوقات في هذا الحال غائبة، وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه عمن غُيب عنه فعشر سنين وألف مرة وأكثر وأقل من ذلك في معنى واحد[٢]).

ويشير الطوسى إلى أن الجنيد لم يفسر قول البسطامي(صرت طيراً ولم أزل أطير) ويرى أن معنى ذلك هو سمو الهمم وطيران القلوب، ويستشهد بقول يحي بن معاذ الرازي(ت٢٥٨هـ): الزاهد سيار والعارف طيار، حيث يريد بذلك أن العارف في قصده إلى مطلوبه أسرع من الزاهد من حوله وقوته في طيرانه، يعنى في قصده إلى مطلوبه، وأن يضيف فعله وحركته في قصده إلى الأحد الدائم، بلفظة مستغربة[١]

أما قول البسطامي (أشرفت على ميدان الليسية❖...) قال فيه الجنيد : هذا كله وما جانسه داخل في علم الشواهد على الغيبة عن استدراك الشاهد، وفيها معان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء، وإشرافه على ميدان الليسية هو أول النزول في حقيقة الفناء، والذهاب عن كل ما يرى ولا يُرى، وفي أول وقوع الفناء انطماس آثارها، وقوله (ليس بليس) هو ذهاب كله عنه وذهابه عن ذهابه، ومعناه ليس شيء يحس ولا يوجد، قد طمس على الرسوم وقطعت الأسماء وغابت المحاضر، فليس شيء يوجد، ولا يحس بشيء يفقد ولا اسم لشيء يعهد، ذهب ذلك كله بكل الذهاب عنه، وهو الذي يسميه القوم بالفناء، فضاع في فنائه، فهو التضييع الذي كان في ليس، وبه في ليس، وذلك حقيقة فقد كل شيء وفقد النفس بعد ذلك وفقد الفقد في الفقد، والارتماس في الانطماس، والذهاب عن الذهاب، وهذا شيء ليس له أمد ولاقت يعهد، وعن قوله (ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف) أي عند الإشراف على التوحيد تتحقق عند العارف غيبوبة الخلق كلهم عن الله تعالى، وانفراد الله بكبريائه عن خليقته .

---

1 – الطوسي : اللمع ص ٤٦٥.

❖ مصطلح الليس من الإلياس، يعبر به الصوفية عن حالة القبض أي الارتفاع عن العالم الروحانى فقبض بدون الموت عن العالم الحسى

للمزيد :

الجرجانى : التعريفات ص ١٥.

ويقول في ذلك الطوسي : إن كل من شاهد زيادته في حاله الذي خص به من أحوال المنقطعين إلى الله تعالى فهو في زيادة الحال مع الله عز وجل في كل نفس وطرفة عين من المزيد، كائنة في كل نفس فيما ربط من الحال فهو في الانتقال في كل نفس من حال إلى حال يبلغ وطنه في مكانه إلى محله الذي هو مراد بذلك، وكل حال هو منقول إليه فهو فان به عن الحال الذي انتقل منه، وهذا معنى الفناء والفناء عن الفناء والذهاب عن الذهاب وضعت فضعت عن التضييع ضياعا، وإن كانت عباراته مختلفة، فإن معانيه متفقة وحقائقه متسقة .

ومعنى قوله: (ليس بليس في ليس) فإنه يشير إلى ليسيته فيما هو فيه، إذ الأشياء كلها في معانيها ووجودها أشباح فيما لله تعالى، فهي وإن كانت بالإيجاد مرسومة في حقائقها بالعدم والتلاشي مرسومة، ولأهل الحقائق في مشاهدتها مراتب مقسومة[1].

وعن قول البسطامي: سبحاني سبحاني، قال فيه الطوسى : يحتمل في هذا وجهين، الأول : أن يكون لهذا الكلام مقدمات، تعقبها قوله سبحاني، أي في معرض الكلام على الله عز وجل كقول رجل **(لا إله إلا أنا فاعبدون)** – الأنبياء: ٢٥-، فإن سُمع منه ذلك يُعلم أنه يقرأ القرآن، ويصف الله تعالى بما وصف به نفسه، فقول البسطامي: سبحاني يُعلم منه أنه يسبح الله تعالى، ويصفه بما وصف به نفسه والثاني : أن البسطامي : لم يقل ذلك لأن جماعة من أهل بيته قد أنكروا ذلك وقالوا لا نعرف شيئاً عن تلك الأقوال ولولا أنه شاع في أفواه الناس ودونوه في الكتب ما عُرف عن ذلك شيئاً .

ويشهد الطوسى بقصة موسى عليه السلام والعبد الصالح في الدفاع عن تلك الأقوال حيث أن أفعال العبد الصالح كان في ظاهرها منكرات وفي باطنها العناية الإلهية والأمر الإلهي والعلم اللدنى ولولا ما خص الله تعالى موسى عليه السلام بالعصمة والتأييد، وما شملته من أنوار النبوة والكلام والرسالة حتى وفق وسدد من الإنكار على العبد الصالح مما كان يرى منه من قتل النفس التي حرم الله

1- الطوسي : اللمع، ص٤٧١،٤٧٢،٤٦٩.

تعالى وهي من أعظم الكبائر فما يرضى أن يقول له **(أقتلت نفساً زكية بغير نفس لقد جئت شيئاً نكرا، قال ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرا، قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدني عذرا)**- الكهف:٧٤-٧٦- يؤول على معنى محمود ولا ينكر عليهم حالهم [1]، وذلك في قول الله تعالى **(يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم)**- الحجرات :١٢-.

٢. نقد أقوال البسطامي:

أما الموقف الثاني* الذي يشير إلى أن تلك الأقوال والألفاظ تنطوى على معاني الاتحاد والحلول، فهو يرى أن الفناء عند البسطامي إنما يعنى فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية وبهذا يكون وجود العبد وجود الرب[2]، وذلك المعنى هو جوهر عقيدة الواحدية الهندية والتي تقوم على أساس فكرة التأمل والمراقبة والاستغراق، وبارتباط المراقبة أو التأمل بالاستغراق بمعنى الصعود من المراقبة إلى الاستغراق يصل المريد إلى أن يصبح المُراقب عنده واحد[3]، وقد أكد على ذلك المستشرق نيكلسون (١٩٤٥م) حيث يرى أن البسطامي (ت ٢٦١ هـ) نقل نظرية الفناء عن أبي على السندي الذي علمه الطريقة الهندية في مراقبة الأنفاس تلك التي وصفها البسطامي بأنها عبادة العارف بالله[4] .

وما يؤيد ذلك الرأي ويرجحه، هو ما ذهب إليه البسطامي في قصة معراجه حيث يقول : (كنت اثنتي عشرة سنة حداد نفسي، وخمس سنين كنت مرآة قلبي، سنة أنظر فيها بينهما، فإذا في وسطى زنار *، فعملت على قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه، فكُشف لي فنظرت إلى الخلق فرايتهم موتى فكبرت

---

1 – المرجع نفسه : ص ٤٧٧.

❖ على سبيل المثال : ابن الجوزي (ت٥٩٧ هـ)، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وأيضا المستشرقان (نيكلسون و ماسينيون) وكذلك د. أبو العلا عفيفي، د. عبد الرحمن بدوي،د. عبد القادر محمود.

2– د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٣١٩.

3 – المرجع السابق،ص ٣٠٩،٣١٠.

4 – نيكلسون : في التصوف الإسلامي ص ٧٥، ط ١، القاهرة، ١٩٤٧م

❖ ما يشد به الوسط من الخيط الغليظ. الجرجاني : التعريفات ص ٥٠

عليهم أربع تكبيرات...) ويصل البسطامي من قصة معراجه إلى قوله : (منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي، فصرت اليوم مرآة نفسي، لأني لست الآن من كنته، وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق، لأني عدم محض،فالحق تعالى مرآة نفسه، بل أنظر أن الحق مرآة نفسي، لأنه هو الذي يتكلم بلساني، أما أنا فقد فنيت ...)[١] .

ويتضح من هذه القصة أن الفناء عند البسطامي ينطوي على معنى الحلول، حيث يقدم البسطامي أرضا خصبة فيغرس بها أفكار الحلول، ويؤكد ما قاله لرجل دق عليه باب داره يطلبه : (ليس في الدار غير الله) [٢] .

وإذا نظرنا إلى تأويلات شرح الجنيد (ت٢٩٧هـ) والطوسي (ت٣٧٨ هـ) لأقوال البسطامي نجد الجنيد على الرغم من دفاعه إلا أنه يقول : رأيت حكايات أبي يزيد على ما نعته ينبئ عنه، فقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة إلا أنها بدايات فيما يطلب منها المريدون لذلك وليس هذا يعد الحقيقة المطلوبة، ولا الغاية المستوعبة وإنما هذا بعض الطريق، وإن أبا يزيد رحمه الله، مع عظم حاله وعلو شأنه لم يخرج من حال البداية ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية[٣]، فكأنه يريد بذلك أن ينتقص من قدر البسطامي في التصوف كطريق خاص لمعرفة الله ومشاهدته، وعدم رسوخ قدمه في هذا العلم الخاص[٤] .

ويقول الطوسي عن تفسيرات الجنيد للبسطامي : فهذا ما بلغني عن الجنيد في تفسيرات كلمات البسطامي، والذي فسره الجنيد رحمه الله مشكل إلا عند أهله، فإنما يشكل ذلك وأشباهه على من لم يتبحر في العلم ولم يكن من أهل

1- د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية، ص ٦٥، ولقد نشر مخطوط (النور من كلمات أبي طيفور) كملحق، عن أصله المخطوط بمكتبة الأوقاف ببغداد رقم ٢٧٨٤.

2- المرجع السابق : ص ٦٥.

3 - الطوسي : اللمع : ص ٤٦٧،٤٦٦ .

4 - د. عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٢٩ .

الطريق[١]، وكذلك الشطح، يؤكد الطوسى على أنه لا يفهم مضمون الشطح إلا من كان من أهل الطريق لأن ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح وكل عارف بحقيقة ما وجد ينطق حسب كل مقام أو حال[٢] .

تعليق :

ومعنى ذلك أن كلام البسطامي وشرح ذلك الكلام وتأويلاته لا يفهمها إلا من كان من أهل الطريق،فإن كان كذلك فليس هناك داع لاستخدام تلك الألفاظ التي يوهم ظاهرها الحلول أو على حد تعبير الطوسى (التي ظاهرها مستشنع)، باعتبار أنها غير مفهومة لا هي ولا تفسيراتها ولا تأويلاتها إلا لأهل الطريق، ذلك لأن اللفظ ليس إلا صورة أو قالب يكشف عما وراءه، وأيضا لم يستخدم الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الأقوال والألفاظ وهو أعلم خلق الله تعالى، فلقد كانت عباراته وألفاظه واضحة المعنى متسقة في ظاهرها وباطنها مع القرآن والشريعة والمنطق والعرف، وهو ما يُعَّول عليه علماء الحديث، حيث لا يمكن قبول حديث يتناقض ظاهر ألفاظه مع الشريعة فيحكم عليه بأنه موضوع أو متروك وليس بحديث.

وإن كان الطوسى قد دافع عن البسطامي بأن أقواله عبارة عن شطحات لا يفهمها إلا من كان أهل الطريق، والنطق بها حسب كل مقام أو حال، فمعنى هذا أن مقياس الحكم على الشطحات غير دقيق لأنه ذاتي يتغير حتى في الشخص الواحد حسب كل مقام أو حال، وإننا لا نستطيع أن نحكم على ما يقال منها حسب ظواهرها، وإنما يجب الرجوع في هذا إلى الخواص العارفين بها كل يؤول ويشرح حسبما يرى[٣] .

وإذا ذكرنا قول الطوسى أن أقل ما يوجد لأهل الكمال الشطح لأنهم متمكنون في معانيهم[٤]، وذكرنا استشهاده بقصة موسى عليه السلام والعبد الصالح الذي

1، 2 – الطوسي : اللمع ص٤٥٤،٤٥٣.

وللمزيد عن الشطح :

ابن القيم : مدارج السالكين ج٢، ص ٢٣٩.

3، 4– د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٤١٣،٣٥٣.

كان ظاهر تصرفه منكرا وباطنه الخير، فإن ذلك يعنى لدى الطوسى بأن الشطحات في حقيقتها الباطنية غير ظواهرها المستشنعة التي لا يفهمها إلا أصحابها، وفي ذلك تناقض، لأن صاحب الحال لا يستطيع أن يعرف تماما في حال شطحه ما ينطق به وإذا شعر عاد إلى الصحو، ثم إن قصة العبد الصالح هي حالة خاصة، خصها الله تعالى لنبيه موسى عليه السلام، ونحن مأمورون بالشرعة وحدودها، ولا يمكن لأحد أن يقتل أو يهدم ثم يقول إنه مأمور من الله عز وجل، أو يقول ما قاله العبد الصالح لموسى عليه السلام .

وإذا لاحظنا شرح الطوسي لشطحات البسطامي نجده ينتهي إلى أنه لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول الواحد للآخر (يا أنا)، وأقوال البسطامي أوضح من الشرح التجريدي للطوسي، فعبارات البسطامي واضحة في الدعوة إلى الاتحاد والحلول حتى يبلغ المتحابان حقيقة المحبة فيقول الواحد للآخر (يا أنا) والبسطامي يصرح أنه اتحد فعلا مع الله وذلك في قوله (وفي قولي أنا والحق إنكار لتوحيد الحق)، (فالحق تعالى مرآة نفسه)، (بل أنظر أن الحق مرآة نفسي)، والملاحظ هنا هو دعوة البسطامي للاتحاد والحلول ولكنه يلبس ثوب أو صورة وحدة الشهود.

ولا شك أن قياس الطوسي في دفاعه عن قول البسطامي :(سبحاني سبحاني سبوح) يعد قياسا باطلا لأن قارئ سياق القرآن في نصه الأصلي يرى باطلاً أن الله يتكلم على لسانه أو يتكلم هو بلسان الله في اتحاده أو حلوله، وإن كان الشطح كما يرى الطوسى هو بداية الكمال عند العارف حيث يجعل النفس تدرك في حضرة الألوهية أن الله هي، وهي هو،فإن الشطح على ذلك يعتبر عتبة الاتحاد والحلول والجسر الذي يتحول فيه العارف من مقام وحال وصفة المخاطب إلى المتكلم حال النجوى وفي صيغة الغائب حال الذكر.

وعلى ذلك يتضح أن مفهوم الفناء لدى البسطامي ينطوى على معاني الاتحاد والحلول لأنه يعنى فناء الذات الخاصة في ذات الألوهية، وبذلك يكون وجود العبد وجود الرب، فهدف الشوق العارم هو أن يصير المحب والمحبوب شيئاً واحداً فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر ثم تختفي الإشارة لانعدام

المشير فلا يصير غير واحد وما ثم إلا الله[1]، وبناء على هذا يكون مفهوم معرفة الله عند البسطامي منطوى على معاني الاتحاد ويكون وجود الرب هو حال الفناء.

ثانيا - محي الدين ابن عربي:

وإن كان ابن عربي(ت٦٣٨ هـ) قد استشهد بأقوال البسطامي والعارف في حال فنائه[2]، وذلك في معرض كلام ابن عربي الأسماء الإلهية ليستدل على عدم تفاضل الأسماء الإلهية، إلا أنه يختلف مع البسطامي في مفهوم عدم التفاضل وكذلك مفهوم الألوهية، حيث يتفق مفهوم الألوهية عند ابن عربي مع نظريته في وحدة الوجود، فنراه يجعل عدم التفاضل في الأسماء الإلهية من ناحية رجوعها إلى ذات واحدة ومن ناحية أخرى يشير إلى التفاضل من حيث تجلى الأسماء في العالم لأن الخلق في رأيه مظاهر تجلي الأسماء والتفاضل في الأسماء راجع لذلك[3].

ومنع ابن عربي للتفاضل في الأسماء من حيث رجوعها إلى ذات واحدة يرجع إلى تحقيق الواحدانية وعدم التفاضل في الذات نفسها حيث لا تقبل التبعيض، أما إجازته للتفاضل من منظور التجلي، فذلك يرجع إلى أمرين الأول : محاولة ابن عربي للتوفيق بين الوحدة والكثرة وجعلهما وجهان لحقيقة واحدة، والثاني : لجعل الإنسان أعلى مظاهر تجلي الحق في خلقه باعتبار أن العبد من جملة أسمائه تعالى وأعظمها وأكملها ولذا استحق الخلافة والإنابة من الله عز وجل .

ويقول ابن عربي في ذلك : إن الأسماء وضعت للدلالة فقد يمكن فيها الاشتراك، والعبد أدل دليل على الله، فلقد خلق على صورته وجمعه الله بين يديه، قال تعالى **(ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب)** – الحج : ٣٢- والعبد أعظم الشعائر فيتضمن قوله تعالى**(إن هذا لهو حق اليقين، فسبح باسم ربك العظيم)** – الواقعة : ٩٥،٩٦- ثم لتعلم أنك إن تنزهه بوجودك وبالنظر في ذاتك فتطلع على ما أخفاه فيك من قرة أعين، ومن كونك على صورته تثبيت العلاقة بينك

---

1 – د.عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية،ص ٣١٩،٣١٧.

2– ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٢/ ص ٦٤١.

3 – ابن عربي : فصوص الحكم حـ ١ / ص١٥٤.

وبينه ولا خفاء أن الشكل يألف شاكله وهو الإنسان الذي لا يماثله في (**ليس كمثله شيء**)- الشورى :١١-لأن الإنسان الصغير هو المختصر من العالم الكبير[١]، فأعظم أية تنزيه لا تخلو من التشبيه بل تؤكد لأنه لا يخلو تنزيه عن التشبيه ولا تشبيه عن تنزيه[٢] .

وفي رأي ابن عربي يكون الحق المتجلي في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعظم وأعلى الصور، ومن هنا ظهرت نظريته في القطبية والإنسان الكامل وكذلك رأيه في التنزيه والتشبيه، فلقد أخرج معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد أو التقييد، فالله عنده منزه، أي في ذاته مطلق لا يحده تعين خاص من التعيينات اللانهائية التي يظهر فيها كل آن، وهو مشبه بمعنى أن في صفاته وأسمائه هو الظاهر في صورة كل متعين، المقيد في ظهوره بمقتضيات الصور التي يظهر فيها، فالتنزيه والتشبيه أيضا وجهان لحقيقة واحدة ترتبط باللاهوت والناسوت، بالباطن والظاهر، بالجوهر والعرض بالأصل والظل[٣]، والحق المنزه هو الخلق المشبه[٤]

ويقول ابن عربي في ذلك:

عز الإله يحويه من أحد ... وبعد هذا فإنا قد وسعناه

وما أنا قلت بل جاء الحديث به ... عن الإله وهذا اللفظ فحواه❖

لما أراد الإله الحق يسكنه ... لذاك عدَّ له خلقا وسواه

1- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٢ / ص ٦٤١.

2- ابن عربي : فصوص الحكم جـ ١/ ص ١٨٢ .

3- د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥٠٢ .

4- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ١ / ص ١١٩، جـ ٢ / ص ٢٢٠.

❖ يقصد ابن عربي حديث (كنت كنزا مخفيا لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبهم أعرُف)، حيث يسوقه في كثير من المواضع في كتبه مساق الحديث النبوي، وهو ليس بحديث ولا أصل له، ولا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف وهو من الموضوعات والمنكرات (السيوطي : الدور المنتثرة، ط مصر ١٩٨٧م، ص ٣٤٢ رقم ٣٢٨، الشيباني : تمييز الطيب من الخبيث ص ١٤٠ بيروت – ١٩٨٣) .

فكان عين وجودي عين صورته وحي صحيح ولا يدريه إلا هو

الله أكبر لاشيء يماثله وليس شيء سواه بل هو إياه

فما ترى عين ذي عين سوى عدم فصح أن الوجود المدرك لله

ويقول أيضا:

مسكتك في داري لإظهار صورتي فسبحانكم مجلى وسبحان سبحانا

فما نظرت عيناك مثلي كاملا ولا نظرت عين كمثلك إنسان

فلم يبق في الإمكان أكمل منكم نصبت على هذا من الشرع برهانا

فأي كمال كان لم يكن غيركم على وجه كان ذلك ما كانا

ظهرت إلى خلقي بصورة آدم❖ وقررت هذا في الشرائع إيمانا

فلو كان في الإمكان أكمل منكم لكان وجود النقص في إذا كانا

لأنك مخصوص بصورة حضرتي وأكمل مني ما يكون فقد بانا[1]

ويتضح رأي ابن عربي- العبد أعلى وأعظم مجالي الحق – في إجابته على سؤال الترمذي (ت ٢٨٥هـ) وما قوله خلق الله آدم على صورته؟، فيجب ابن عربي قائلا: عن الإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم،فإنه الإنسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير، ورتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزته وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها فخرج أدم على صورة الاسم الله، لأن هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية[2] .

❖ يقصد أدم هنا رمز الإنسانية لا آدم في حد ذاته كإنسان مفرد.

1 – ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ /ص ٣٣١.

2– المصدر السابق، ص١٢٣،١٢٤، الترمذي : ختم الأولياء، ص ٣١٤، ٣١٥، ط بيروت ١٩٦٥م، السؤال ١٤٣.

وآدم في رأي ابن عربي هو رمز لروح العالم أو هو لمعان المرآة، ولكنه كان وجوداً غير حقيقي، أي أنه كان ظلاً محضاً،أو وجوداً مادياً لا روح فيه ولا حياة كوجود الطينة التي صنع منها جسم آدم قبل نفخ الروح فيه، فلما وُجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم .

ومن هذا يتبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الإله به الوجود، ومنحه به حقيقته، فغاية الإله من إيجاد العالم هي أن يُرى فيه جوهره الخاص وهو – آدم – المبدأ الروحاني الذي تحققت فيه هذه الرؤية فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين[١]، يقول ابن عربي : وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سُمى إنساناً، فإنه به ينظر الحق إلى خلقه ليرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة[٢] .

يريد ابن عربي بذلك أن الله تعالي أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهرا من مظاهر الوجود، ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية و الصفاتية ولا الوحدة الوجودية بتمامها، فكان كمرآة غير مجلوة، أو كجسم لا روح فيه ، لهذا خلق الله الإنسان ليكون جلاء تلك المرآة وروح ذلك الجسم لأنه وحدة تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها[٣]، وفي الإنسان ناحية حادثة وهي ما يتصل منه بالصورة البدنية العنصرية، وناحية أبدية وهي ما يتصل منه الجانب الإلهي، فهو حق وخلق، وقديم وحادث، وسرمدي وفان.

لقد جمع الإنسان كل ما في الوجود من اللاهوت والناسوت لأن النشأة الإنسانية هي المظهر الأسمى للجمعية الإلهية التي هي أسماء الله وصفاته، ولذا ذهب ابن عربي إلى أن صفات الله عين ذاته لكي يتسق ذلك مع نظريته في وحدة

1- د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٤٩٨.

٤ ـ ابن عربي : فصوص الحكم جـ ١ / ص ٥٠ .

3- المصدر نفسه : جـ ١ / ص ٣٧.

الوجود وتكون الكثرة في الواحد والواحد في الكثرة، وفي النشأة الإنسانية وحدها تتجلى جميع الصفات التي توجد في العالم متفرقة في أجزائه، وكون الإنسان الكلمة الفاصلة الجامعة، لأنه يقف حداً فاصلا بين الله والعالم ولأنه صورة الله والعالم وهو المرأة التي تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التي تتجلى في الإنسان أعظم صورها[1]،ومن هنا كان الإنسان أعظم مجالي الحق في خلقه وهو من جملة أسمائه وهذه الفكرة من الأفكار الأساسية في مذهب ابن عربي ويقوم عليها مذهبه في وحدة الوجود.

ولهذا كان آدم خليفة الحق، فإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلف فيه فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها فما صحت الخلافة فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه (كنت سمعه وبصره)، ما قال كنت عينه وأذنه : ففرق بين الصورتين، وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الوجود، ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة، فما فاز إلا بالمجموع.

ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجوداً، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده، وتلك حكمة نشأة آدم في رأي ابن عربي الذي هو صورة الحق الظاهرة، ونشأة روح أدم التي هي صورته الباطنة، فهو الحق والخلق ورتبته هي المجموع الذي به استحق الخلافة فهو أعظم مجالي الحق وأكملها، لأن الحق شاء أن تظهر أسماؤه في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان

وإن كانت النشأة الإنسانية هي المظهر الأسمى للجمعية الإلهية، ولذا استحق الإنسان أن يكون خليفة الحق، فإن العالم (الخلق) هو أيضا مظهراً للتجلي الإلهي ولكن الإنسان فاز بالمجموع مجموع الأسماء أو الحقائق الإلهية المتجلية فيه،

1- ابن عربي : فصوص الحكم جـ ٢ /ص ١٢.

والحقيقة الوجودية في صلب نظرية ابن عربي لا ثنائية فيها ولا تعدد، باعتبار أنه ما في الوجود إلا الله[1] .

حيث يقول ابن عربي : وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم، ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته وأسماؤه، ولما عرفناه، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون، ولكن ثنائية الحق ثنائية موهومة زائفة لأنها من أحكام العقل والنظر والحس، والعقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة، ولا يستطيع إلا أن يدرك التعدد والتكثر[2]، أما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة فالخلق شبح[3]، والإله (المطلق) لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها[4] .

إذن فالوجود عند ابن عربي حقيقة واحدة بينما التعدد والكثرة أمر قضى به العقل القاصر والحواس الظاهرة القاصرة، والعقل والحواس في حالة عجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء، والعارف وحده هو الذي يدرك بطريق الذوق وحدة المجموع، ويتضح ذلك في قول ابن عربي:

يا خالق الأشياء في نفسه   أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه   فيك فأنت الضيق الواسع[5]

فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة وهي المعبر عنها بوحدة الوجود، فالظاهر الخلق والباطن الحق، والله هو الظاهر والباطن، والإنسان أعظم وأعلى مظاهر التجلي الإلهي في خلقه ولذا يقول ابن عربي : ما في الوجود مثل، ما في

1د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٤٩٨ .

2- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ١ / ٢١٣ .

3 - المرجع السابق : جـ ١/ ص ١١٩، ١٢٠ .

4- ابن عربي : فصوص الحكم جـ١ / ص ٢٢٦ .

5 - ابن عربي : الفتوحات جـ ٢ / ص ٦٠٤ .

الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه، فإذا دخلت جنته دخلت نفسه فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعروفة التي عرفتها حيث عرفت ربك بمعرفتك إياه، فتكون صاحب معرفتين : معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به من حيث هو لا من حيث أنت

فأنت عبد، وأنت رب   لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد   لمن في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص   يحمله من سواه عقد[1]

وليس اعتقاد ابن عربي أن الإنسان أعظم مظاهر تجلي الحق في خلقه اعتقاد حلول، فهو يرى أن القائلين بالحلول قد غلطوا لأن الله لا هو في شيء ولا شيء فيه لا داخلا ولا خارجاً، ولذلك أنكر ابن عربي فناء الوجود أو فناء فناءه لأن الشيء لا وجود له وما لا وجود له لا فناء له.

وهو ذلك المعنى يقول: وأكثر العراف أضافوا معرفة الله تعالى إلى فناء الوجود وفناء الفناء، وذلك غلط وسهو واضح فإن معرفة الله تعالى لا تحتاج إلى فناء الوجود ولا إلى فناء فنائه، لأن الشيء لا وجود له وما لا وجود له لا فناء له، فإن الفناء بعد إثبات الوجود، وإذا عرف العبد نفسه بلا وجود ولا فناء فقد عرف الله وإلا فلا، وفي إضافة معرفة الله تعالى إلى فناء الوجود وإلى فناء فنائه إثبات الشرك، لأنه إذا أضيفت معرفة الله إلى فناء الوجود وفناء الفناء كان الوجود لغير الله، فمعرفة النفس معرفة الرب والمراد منها معرفة النفس من حيث الوجود لأنه هو الظاهر والباطن والسالك والمسلوك والسلوك والواصل والموصول والوصول:

عرفت الرب بالرب   بلا نقص ولا عيب

---

1 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ ١ / ص ٩٢ والرسالة الوجودية ص ١٣،٢،١ مكتبة القاهرة، (بدون تاريخ).

فـــــــذاتي ذاتـــــــه حـــــق بـــــلا شـــــك ولا ريـــــب
ولا صـــــــيران بينهمـــــــا فنفـــــسي مظهـــــر الغيـــــب
ومنــــــذ عرفتـــــه نفـــــسي بـــــلا مـــــزج ولا شـــــوب
وصـــــلت وصـــــل محبـــــوبي بـــــلا بعـــــد ولا قـــــرب
ونلــــت عطـــــاء ذي فـــــيض بـــــلا مَـــــنٍّ ولا ســـــلب
ولا فنيـــــت لـــــه نفـــــسي ولا يبقـــــي لـــــه ذوب[1]

وذلك لأن الحلول يعنى حلول الإله في شخص بعينه، ولكن ابن عربي يعتقد بوحدة الوجود وهي سريان الألوهية في الخلق، أو بمعنى أخر هو أن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة هي وحدة الوجود فلا يحل الإله في شخص بعينه لأن الألوهية هى الوجه الآخر من الخلق كله والإنسان هو أعلى مظاهر التجلي الإلهي وأعظمه يقول ابن عربي في ذلك :

فـــــنحن لـــــه كمـــــا ثبتـــــت أدلتنـــــا ونحـــــن أنـــــا
ولـــــيس لـــــه ســـــوى كـــــوني فـــــنحن لـــــه كـــــنحن بنـــــا
فلـــــي وجهـــــان : هـــــو وأنـــــا ولـــــيس لـــــه أنـــــا بأنـــــا
ولكـــــن فـــــيّ مظهـــــره فـــــنحن لـــــه كمثـــــل أنـــــا
فيحمـــــــدني وأحمـــــــده ويعبـــــــدني وأعبـــــــده[2]

ويقول :

فـــــلا تنظـــــر إلى الحـــــق وتعريـــــه عـــــن الخلـــــق

1- الرسالة الوجودية ص ١٣،٢،١.

2 - ابن عربي : فصوص الحكم ج١ / ص ٨٣، ٨٤ .

ولا تنظـــــــر إلى الخلـــــق وتكـــسوه ســــوى الحـــق

ونزهــــــــه وشـــــــبهه وقـــم في مقعـــد الـــصدق

وكـــن في الجمـــع إن شـــئت وإن شـــئت ففـــي الفـــرق

فـــلا تبقـــى ولا تفنـــى ولا تفنـــى ولا تبقـــى[1]

ولهذا منع ابن عربي التجلي في الأحدية، فنراه يقول : اعلم أن مسمى الله أُحدى بالذات كل بالأسماء، وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل، وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شيء، ولآخر منها شيء، لأنها لا تقبل التبعيض، فأحديته مجموع كله بالقوة، وعلى هذا فالتجلي في الأحدية ممنوع[2] .

ويقول في رسالته لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) : اسم الله مستغرق لجميع الأسماء فتحفظ المشاهدة منه فإنك لا تشاهده مطلقا، فمشاهدة اسم الذات (الله مطلقا) يعني معّراة من جميع النسب أو الصفات أو الأسماء ممنوع، لأن ذلك يعنى التجلي الذاتي الأحدى، والتجلي الذاتي أو المطلق ممنوع بلا خلاف بين أهل الحقائق لئلا يؤدى ذلك إلى الحلول.

ويؤكد ابن عربي على ذلك بأن كل ما يقع من الأسماء على الأعيان من كونها مظاهر لهذه الأسماء، وما وقع اسم إلا على وجود الحق في الأعيان، والأعيان على أصلها لا استحقاق لها، وهذا في قوله تعالى (**يتلوه شاهد منه**) – هود: ١٧- أي يشهد له بصدق النسبة أنه عين بلا حكم، وكونه مظهراً حكما لا عينا، فالوجود لله، وما يوصف به من أي صفة كانت إنما المسمى بها هو مسمى الله، وما ثم مسمى وجودي إلا الله، مع الأخذ في الاعتبار رأي ابن عربي أن صفات الله عين ذاته،

---

1 – المصدر السابق : ص ٩٠، ٩١.

2، – د. محمد مصطفى : كتاب رسالة الشيخ محي الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازي ص ١١١، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٨٧م.

وهو المسمى بكل اسم والموصوف بكل صفة والمنعوت بكل نعت، والكل أسماء الله، فما الوجود إلا إله والأعيان معدومة في عين ما ظهر فيها[١] .

ولكن الإنسان أكمل مجالي الحق وأعظمها لأنه المختصر الشريف، والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه وهو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية، لذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله[٢]، وينكشف ذلك للعارف فيعرف أن كل شيء هو حقيقة عين الآخر، وأن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر عن عين واحدة لا عن غيرها، حيث أن في هذا الكشف تنمحي الاثنينية وهذا معنى الحديث (كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها ...) [٣]،ويعلم العارف حينئذ أن الأمر في حقيقته خلق بنسبة وحق بنسبة والعين واحدة وأعظم مجالي الحق هو الإنسان[٤]، فهو – الحق – مرآة العبد في رؤية نفسه والعبد مرآة الحق في رؤية أسمائه وظهور أحكامها، وليست هذه الأسماء سوى عينه[٥].

وعلى هذا الأساس يفسر ابن عربي فعل الذي عنده علم الكتاب – آصف بن براخيا – في نقله عرش بلقيس لسليمان عليه السلام باعتبار أن آصف يعلم الاسم الأعظم، الذي هو نفسه، بحكم أنه أعلى مظاهر التجلي الإلهي، فكان هو أتم في العمل من الجن، وكان عين قوله عين الفعل في الزمن الواحد، لعلم آصف أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدي العباد، وما الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق إلا كما الفرق بين الباطن والظاهر، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقراً عنده .

---

1 – ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ /ص٥٣،ص ٦٠٦.

2 – ابن عربي : فصوص الحكم جـ ١ / ص ٣٧.

3– ابن عربي : فصوص الحكم جـ ٢ / ص ٦٢، والحديث سبق تخريجه، أخرجه البخاري في صحيحه جـ ٢ / ص ١٠٥

4– المرجع السابق : جـ ١/ص١٢٥.

5 – ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ١/ ص ٣٩٧.

ولم يكن ذلك انتقال باتحاد الزمان وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد إلا من عرفه، وهو معنى قوله تعالى(**بل هم في لبس من خلق جديد**) – ق:١٥–، فكان زمان عدمه – عرش بلقيس – هو نفس زمان وجوده عند سليمان، ولذا عندما رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها، قالت (**كأنه هو**) – النمل ٤٢– وصدقت في ذلك لأنه من باب تجديد الخلق بالأمثال، وهو .. هو صدق أيضا، لأن الشيء في زمان التجديد عين ما كان فيه الزمان الماضي، وبعلم بلقيس في هذا جعلها تقول (**رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين**) – النمل : ٤٤– وما كان ذلك إلا بإعدام وإيجاد في نفس الوقت[1] .

لقد فسر ابن عربي فضل آصف على الجن من حيث أن الإنسان هو أعظم وأكمل مجالي الحق في خلقه، ولذا كان آصف اعظم وأكمل من الجن فكان فعله أتم وأكمل من الجن، وما يدل على هذا أنه كان أسرع من القدر الزماني الذي حدده لفعله، فإن زمان ارتداد الطرف لحظة يصعب قياسها لأنه الزمان الذي يتحرك فيه البصر ليرى شيئا من الأشياء، وهو عين الزمان الذي تقع فيه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائى و المرئى، ويرى ابن عربي أنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان بل الذي حدث هو خلق جديد للعرش، أي إعدام له في مكانه الأصلي، وإيجاد له في مجلس سليمان كل ذلك في لحظة واحدة[2] .

وإن كان ابن عربي قد أنكر فناء الوجود لأن الشيء لا وجود له وما لا وجود له لا فناء له[3]، فإن ذلك باعتبار أن الخلق عبارة عن صور التجلي الإلهي ولا موجود إلا الله، ومسألة الإعدام والإيجاد ما هي إلا محو صور المحدثات وإيجاد مثلها، فلقد حول ابن عربي نظرية تجدد الأعراض لدى الأشاعرة إلى تجدد الخلق مع الأنفاس، لأن الخالق عنده ذات مطلقة تظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من

---

1 – ابن عربي : فصوص الحكم : جـ ١ / ص ١٥٥.

2– المرجع السابق : جـ٢ / ص ٢١٢

–3 ابن عربي : الرسالة الوجودية ص ٢.

الموجودات فإذا ما اختفت فيه تلك تجلى في غيرها، والمخلوقات هي الصورة المتغيرة، والتي تعتبر لا وجود لها فهي صور واعتبارات .

فالفناء بهذا الاعتبار هو رمز على محو صور المحدثات محوا مستمرا في كل أن من الآنات وبقائها في الجوهر الواحد المطلق، والخلق هو سلسة تجليات، ولما كانت كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى كان معنى هذا أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق هو فنائها، وهو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى وهو البقاء، فلا فناء للوجود بل الفناء في صور الوجود باعتبار أنه لا وجود إلا الله[١].

ويرى ابن عربي أنه لا يعلم تلك الحقائق إلا من له في الولاية قَدَم حيث أن العارف في رأيه هو ذلك الذي وصل إلى أعظم درجة في المعرفة، وهو مَنْ تحقق بالوحدة في الوحدة، ونظر الوحدة في الكثرة وعلم في ذلك الحقائق والأسرار، فوضع الألوهية أو وضع معنى الحق في مكانه أي في الواحد المعبود وفي جميع الخلق، فالمعبود في نظر ابن عربي هو الجوهر الأزلي القديم المقوم لجميع صور الوجود، أما العابد فهو الصورة المتقومة بهذا الجوهر، وكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق مسبحة بحمده، وكل صورة من تلك الصور لها وجه من وجوه الحق، وأرقى أنواع العبادة هو التحقق بالوحدة الذاتية، أي يعلم العبد بأنه هو، وهو (الحق) هو (العبد)[٢]، يقول في ذلك (أنت هو من حيث صورتك، وهو أنت بالعين والجوهر فإنه هو الذي يفيض عليك الوجود من وجوده)[٣].

لقد قصر ابن عربي فهم تلك الحقائق – في رأيه – على العارف أو الولي، وهو الذي تحقق بالوحدة في الوحدة، أي علم وحدة الوجود، ولجأ ابن عربي إلى التوريات والرموز والمجازات حجبا في الواقع لمقصوده عن فهم العامة والفقهاء في عصره خوفاً من سخطهم وهجومهم عليه مستخدما لذلك فكرة التقية كما هو

1- د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٥٠٧، ٥٠٩.

2- د. المرجع السابق، ص ٥٢٠.

3 - ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٣ / ٢١.

الحال عند الشيعة، فنراه يقول للخاصة حول عقيدته : فما أفردتها على اليقين لما فيها من الغموض، ولكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب – الفتوحات المكية – مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها فإنها العلم الحق والقول الصدق[١] ❖.

ولذلك عبر عن مفهوم الألوهية بالرموز في إجابته على سؤال الحكيم الترمذى (٢٨٥هـ) : وما الاسم الذي أُبهم على الخلق إلا على خاصته ؟ وما حروفه ؟[٢]، فنجده قد أشار إلى ذلك بالحروف : الدال والذال والراء والزاي والواو والألف واللام ألف[٣] .

وإذا تطرقنا إلى ما يرمى إليه ابن عربي من وراء رموزه تلك من خلال مفهومه وشرحه لهذه الحروف، نجده يشير إلى أن الألف تعنى الأحدية ووجود الذات في كمالها[٤]، وللألف القيومية وعن القيومية يقوم كل شيء واللام ألف في رأي ابن عربي تشير إلى وحدة الوجود أو الرابطة التي بين الصورتين للحقيقة الواحدة، فحرف اللام مركب من ألف ونون ويفعل بالتلفظ فعل الواحد وهو عينه، ويفعل بالنفس فعل الألف والنون، ولذا فإنه يلتبس على الناظر أيهما هو اللام وأيهما هو الألف للمشابهة ولهذا كان لام ألف من جملة الحروف، وإن كان مركبا من ذاتين موجدتين في العالم غير متفرقتين، واللام كسوة الألف، فالألف للحق وأشابه الألف للخلق مثل الدال والذال والواو، واللام ألف تجمع الصورتين للحقيقة الواحدة[٥].

1- المرجع السابق: جـ١/ ص ٤٧، ٤٨.

❖ لقد أخطأ الشعراني (ت٩٧٣ هـ) حين اعترف بأنه حذف من الفتوحات ما لا يتفق والإسلام، وذلك في كتابيه (اليواقيت والجواهر، الكبريت الأحمر) رغم أن ما حذف في الواقع من أصول معتقد ابن عربي في وحدة الوجود (الكبريت الأحمر جـ ١/ ص ٥).

2 – الترمذى : ختم الأولياء، ص ٣٠٦.

3- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٢ / ص ١٢٢.

4 – المرجع السابق : جـ ٢ / ١٢٣.

5- المرجع السابق : جـ١ / ١٠٤.

ومما سبق يتضح أن مفهوم الألوهية عند ابن عربي بعد جزءا من نظريته في وحدة الوجود باعتبار أن الوجود تستغرقه حقيقة واحدة وهي الألوهية فما ثم وجود إلا الله،ولكن لهذه الحقيقة صورتين أو وجهين الحق والخلق، والعبد هو أعظم مجالي الحق ولا يعرف تلك الحقيقة إلا العارف الولي كشفا وذوقا وفي رأيه أنه من الأدب عدم البوح بذلك حيث تعتبر من الأسرار التي تعلم كشفا وذوقا، فلا يصح توضيحها إلا لأهلها، ولذا حاول ابن عربي استخدام الرموز والتوريات للتعبير عن آراءه تلك وفرقها في كتبه ليأمن غضب وسخط فقهاء عصره عليه.

ثالثا - عبد الكريم الجيلي:

وإن كان ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) قد رأى أن العبد هو أعظم مجالي الحق، فإن عبد الكريم الجيلي (ت٨٠٥ هـ) كامتداد لمدرسة ابن عربي قد رأي أن العبد عندما يصل إلى حد بلوغ حق اليقين الذي هو أول مقامات المقربين يعرف هذا العبد أنه مظهر لتجلي الألوهية[١]، فلقد أشار الجيلي إلى أن الاسم عين المسمى وبذلك يكون مفهوم الألوهية هو المعبر عن الوجود – الله والخلق – والخلق مظاهر تجلى الألوهية والإنسان أعلى مظاهر ذلك التجلي[٢].

وبذلك يكون الجيلي قد ربط مفهوم الألوهية بنظريته في وحدة الوجود، إلا أن تفسيره لمذهب وحدة الوجود أوضح من تفسير ابن عربي فهو يقرر أن الخلق الظاهر هو الحق الباطن لأن الحقيقة الوجودية واحدة، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات فيها، والحق يظهر في صورة خارجية وهي الخلق أو الصفات، والحقيقة أن الذات عين الصفات وليست شيئا غيرها كالماء الذي هو عين الثلج وليس شيئا غيره، فالمسمى بالعالم وهو عالم الصفات ليس أمراً متوهما بل هو موجود على الحقيقة لأنه هو المجلى الذي ظهر في الحق، أو هو النفس الثانية للحق، فا العلم مظهر لصورة الحق في نفسه[٣]، وهو – الله – يتجلى في كل مخلوق ببعض صفاته

---

1 – عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ ٢ / ص ٩٥.

2– المرجع السابق : جـ١ / ص ١٦،٢٩.

3– المرجع السابق : جـ ١ / ص ٨٤.

على قدر استعداد ذلك المخلوق ويتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الأصغر، وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته[1] .

ولذا قال الجيلي في كلامه عن الذات والاسم (الله) : إن إدراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الكشف الإلهي إنك إياه وهو إياك[2]، ولقد جعل الحق سبحانه وتعالى هذا الاسم – الله – مرآة للإنسان الذي هو مظهر لذلك الاسم، وإذا ترقى العبد وصفا من كدر العدم صار مرآة لاسمه (الله) والذي يشمل الحق والخلق معا[3]، وفي تأويله لحرف الهاء من اسمه تعالى (الله) يقول الجيلي : الهاء إشارة إلى هوية الحق الذي هو عين الإنسان، أما عن قوله تعالى **(قل هو الله أحد)** – الإخلاص:١- فهي تشير إلى ذلك المعنى،(قل) أي قل يا محمد (هو) أي الإنسان (الله أحد) فهاء الإشارة من (هو) راجع إلى فاعل (قل) وهو أنت، وإلا فلا يجوز إعادة الضمير إلى غير مذكور أقيم المخاطب هنا مقام الغائب التفاتا بيانيا إشارة إلى أن المخاطب بهذا ليس الحاضر بل الغائب والحاضر في هذا على السواء[4] .

وكذلك في قوله تعالى**(ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق)** – الأنعام:٣٠- إشارة إلى أن المراد به ليس محمداً وحده بل كل راء، فاستدارة راس ألهاء إشارة إلى دوران رحى الوجود الحقي والخلقي على الإنسان، وهو في عالم المثال كالدائرة التي أشارات الهاء إليها، فقل ما شئت، إن شئت قلت الدائرة حق وجوفها خلق، وإن شئت قلت الدائرة خلق وجوفها حق،فهو حق وهو خلق وإن شئت قلت الأمر فيه بالإلهام فالأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق له ذل العبودية والعجز، وبين أنه على صورة الرحمن فله الكمال والعز[5] .

والواضح هنا أن الجيلي يحاول تأويل الحروف والآيات ليوافق هدفه، وهي أن الوجود أو الحقيقة واحدة لها وجهان : حق وخلق، والإنسان أعلى وأعظم مظاهر

---

1 – المرجع السابق: جـ ١ / ص ٥٨، ص ٦٠.

٥،٦ – المرجع السابق : جـ ١ / ١٦،٢١.

4 – المرجع السابق : جـ ١ / ص١٩.

5– عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١/ ص ١٩.

تجلى الألوهية، ولهذا ذهب الجيلي إلى أن الحروف الغير منقوطة تعبر عن الألوهية أما المنقوطة فهي تعبر عن الخلق[١]، فاستخدم الجيلي الحروف وأولها حسب ما يوافق مذهبه في حدة الوجود ليعبر عن ذلك المذهب كما فعل ابن عربي من قبل.

ويستدل الجيلي على مذهبه من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم (قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي)[٢] فيقول : فيه إشارة إلى أن الوجود منقسم بين الخلق والحق، والإنسان هو الخلق باعتبار ظاهره والحق باعتبار باطنه[٣] وفي هذا المعنى يقول الجيلي:

لي المُلك في الدارين لم أر فيهما	**سواي فأرجو فضله أو فأخشاه**
ولا قبل من قبلي فالحق شأنه	**ولا بعد من بعدى فأسبق معناه**
وقد حزت أنواع الكمال وإنني	**جمال جلال الكل ما أنا إلا هو**
فمهما ترى من معدن ونباته	**وحيوانه مع إنسه وسجاياه**
ومهما ترى من عنصر وطبيعة	**ومن هباء للأصل طيب هيولاه**
ومهما ترى من صورة معنوية	**ومن مشهد للعين طاب محياه**
ومهما ترى من فكرة وتخيل	**وعقل ونفس أو فقلب وأحشاه**
ومن منظر إبليس قد كان معناه	**ومهما ترى من هيئة ملكية**
ومهما ترى من شهوة بشرية	**لطبع وإيثار لحق تعاطاه**
ومهما ترى من سابق متقدم	**ومن لاحق بالقوم لفاه ساقاه**
ومهما ترى من سيد ومسود	**ومن عاشق صب صاب نحوه ليلاه**

---

1 – المرجع السابق : جـ١ / ص ٦٦.

2– أخرجه مسلم في صحيحه : ج١ / ص ١٦٨..

3 – عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١ / ص ٧٧.

ومهما ترى من عرشه ومحيطه وكرسيه أو رفرف عز مجلاه

ومهما ترى من أنجم زهرية ومن جنة عدن لهم طاب مثواه

ومهما ترى من سدرة لنهاية ومن جرس قد صلصلا منه طرفاه

فإني ذلك الكل والكل مشهدي أنا المتجلي في حقيقته لا هو

وإني رب للآنام وسيد جميع الورى اسم وذاتي مسماه

لي الملك والملكوت نسجى وصنعى لي الغيب والجبروت مني منشاه[1]

ومن الملاحظ أن الجيلي هنا يحاول إيضاح مذهبه- وحدة الوجود – في صور شعرية فهو يتحدث في معرض الكلام عن الألوهية ووصفها، فالله تعالى له الملك في الدارين لم ير فيهما إلا نفسه باعتبار أن الخلق مظاهر تجليه تعالى فيها، ثم يوضح ذلك ويقول : الكل ما أنا إلا هو، الحق والخلق .

ومهما يرى الإنسان من مظاهر الخلق كالمعدن والنبات والحيوان والإنس وعناصر الطبيعة، والصور المعنوية كالفكر والتخيل والعقل ومثل ذلك في الدنيا، أو ما يُرى في السماء من المخلوقات كالعرش والكرسى والملائكة والجنة وسدرة المنتهى، فكل ذلك ما هو إلا مشاهد تجلى الحق، والحق حقيقة كل هذا : (فإني ذاك الكل والكل مشهدي ــ أنا المتجلي في حقيقته لا هو) فإن اسمه الله شامل للحق والخلق.

ويتضح ذلك أيضا فيما قاله الجيلي في تفسيره لقوله تعالى **(وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض)** – الجاثية:١٣-، إن أول رحمة رحم الله بها الموجدات أن أوجد العالم من نفسه جميعا منه، ولهذا سرى ظهوره في الموجودات فظهر كماله في كل جزء وفرد من أفراد أجزاء العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره بل هو واحد في

---

1 – عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١/ ص ١٩، ٢٠.

جميع تلك المظاهر، أحد على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها إلى غير ذلك من صفات الكمال، وإلى ظهوره في كل ذرة من ذرات الوجود.

ولهذا امتاز العالم بالوجود الساري في جميع الموجودات، وسر هذا السريان أنه خلق العالم من نفسه وهو لا يتجزأ، وكل شيء من العالم هو بكماله واسم الخليقة على ذلك الشيء بحكم العارية، فإن العارية ما هي في الأشياء إلا نسبة الوجود الخلقي إليها، والوجود الحقي لها أصل، فأعار الحق حقائقه اسم الخليقة لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد، أي جمعه بين الأضداد فكان الحق هيولى العالم[1].

وكذلك في تفسير قول الله عز وجل (**وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق**) – الحجر : ٨٥- فهو يؤول (بالحق) أي بالألوهية وحقيقتها، على الرغم من إجماع العلماء على أن المعنى ينطوي على مفهوم العدل والحكمة والصلاح[2]، فيقول الجيلي : مثل العالم مثل الثلج، والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار، واسم المائية عليه حقيقة، والخالق موجود في كل شيء

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذي هو تابع

وما الثلج في تحقيقنا غير مائه وغير أن في حكم دعته الشرائع

ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع

تجمعت الأضداد في واحد إليها وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع[3]

1- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١ / ص٢٨.

2- البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل جـ ١/ ص ٥٣٤ .

، ابن كثير : تفسير القرآن العظيم جـ٢/ص٥٧٣..

، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : المنتخب في تفسير القرآن الكريم ص ٣٨١.

3- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١/ ص ٢٨.

يضرب الجيلي مثل الثلج لتوضيح فكرة وحدة الوجود، فهو يمثل الحقيقة بالثلج والألوهية بالماء، فالثلج هو الماء ولكنه صورة أخرى ولها خواص مختلفة عن الماء وهما في الحقيقة صورتان لشيء واحد أو لحقيقة واحدة، ولذلك منع الجيلي الحلول في شخص بعينه كما منع ذلك ابن عربي من قبل لأن الله هو عين الموجودات نفسها ووجوده تعالى في موجوداته وأعلى مظاهر ذلك التجلي في الإنسان .

ويتضح هذا في معني العبادة ومفهومها عند الجيلي، فهو يرى أن العبادة هي التحقق بحقائق الأسماء والصفات الإلهية لأننا إذا عبدناه بتلك العبادة علمنا أنه عين الأشياء الظاهرة والباطنة[1]، ولهذا قال عيسى عليه السلام عندما سأله الله تعالى(**أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ؟ قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق**) – المائدة : ١١٦-،أي كيف أنسب المغايرة بيني وبينك ؟، ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق فأقول لهم اعبدوني من دون الله وأنت عين حقيقتي وذاتي، وأنا عين حقيقتك وذاتك، فنزه عيسى نفسه عن الحلول وعما اعتقده قومه لأنهم اعتقدوا مطلق التشبيه فقط،(**ما قلت لهم إلا ما أمرتني به**) – المائدة: ١١٧-،أي مما وجدتك في نفسي فبلغت الأمر ونصحتهم ليجدوا إليك في أنفسهم سبيلاً ولم أخصص نفسي بالحقيقة الإلهية[٢]، لأن الحق تعالى هو حقيقة كل شيء وقد اهتدى ورثة علم محمد إلى أن المراد بآدم كل فرد من أفراد النوع الإنساني وشهدوا الحق في جميع أجزاء الوجود[٢].

إذن فالحق من وجه منزه عن جميع صفات الحوادث، ومن وجه آخر ظاهر بصور جميع الحوداث والإنسان أعلى مظاهر ذلك التجلى، والأصل فيه نفخ الروح الإلهية (**ونفخت فيه من روحي**)- الحجر : ٢٩-، ومن هنا ذهب الجيلي إلى أن

---

1 – المرجع السابق : جـ١/ص ٦٥.

2، ٢ – المرجع السابق : جـ١/ص٦٩.

٣- المرجع السابق : جـ ١ / ص ٦٥، ٨٥.

٤- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ ٢ / ص ٣٨.

٥- المرجع السابق : جـ ١ / ١٩

عبادة الذين يشهدون الحق في الصورة الإنسانية هي أكمل أنواع العبادة على الإطلاق[٣]، لأن الألوهية ليست إلا الحق وصورته الخلق[٤]، يقول الجيلي في ذلك:

يا جوهر قامت به عرضان يا واحد في حكمه اثنان

جمعت محاسنك العلى فتوحدت لك باختلاف فيهما ضدان

وما أنت إلا واحد الحسن الذي تم الكمال له بلا نقصان

ويصل الجيلي إلى تمام الوضوح المذهبي في قوله من خطاب الحقيقة بغير جارحه: فلولا وجوديتك لم تظهر لي ربوبية، أنت أوجدتني كما أنا أوجدتك، فلولا وجودك ما كان وجودي موجودا[٥] .

ومن الطبيعي أن مذهبه يؤديه إلى القول بوحدة الأديان، فنراه يؤكد على هذا، ويرى أن معنى قول الله سبحانه وتعالى **(إنني أنا الله لا إله إلا أنا)** – طه: ١٤- هو أن الإلهية المعبودة ليست إلا أنا، فأنا الظاهر في تلك الأوثان والأفلاك والطبائع، وفي كل ما يعبده أهل كل ملة ونحلة، فما تلك الإلهية كلها إلا أنا لهذا أثبت لهم لفظة الآلهة، وتسميته لهم بهذه اللفظة من جهة ما هم عليه في الحقيقة تسمية حقيقة لا مجازية، ولا كما يزعم أهل الظاهر أن الحق إنما أراد بذلك من حيث إنهم سموهم آلهة لا من حيث إنهم في أنفسهم لهم هذه التسمية .

وهذا غلط منهم وافتراء على الحق ـ في نظر الجيلي - لأن هذه الأشياء كلها من جهة ذات الله تعالى في الحقيقة هذه التسمية، وهي تسمية حقيقة لأن الحق سبحانه وتعالى عين الأشياء، وتسميتها بالآلهة تسمية حقيقة، أراد الله تعالى أن يبين أن تلك الآلهة مظاهر وأن حكم الألوهية فيهم حقيقة، وأنهم ما عبدوا في جميع ذلك إلا هو، أي ما ثم ما يطلق عليه اسم إله إلا وهو أنا . فما في العالم ما يعبُد غيري، لأنني أنا عين المشار إلى مرتبته بالاسم الله، ولقد كفر من عبد الحق من

جهة واحدة، بل الصحيح من جهة جميع المظاهر، فأشار الله تعالى بأن نعبده من حيث هذه الآنية الجامعة لجميع المظاهر التي هي عين الهوية[١] .

ومما هو جدير بالذكر أن الجيلي عندما يتحدث عن الله والألوهية دون الخلق، أو عندما يتحدث عن المخلوقات وحدها فإنه لا يقصد بذلك المعنى السني الصحيح ولكنه يقصد النسبة أو الوجه أو الصورة سواء كانت للخالق أو المخلوق، فنراه يقول :متى اذكر أن ما للحق وليس لمخلوق فيه نصيب، أو هذا مختص بالخلق ولا ينسب إلى الحق فإن مرادي بذلك أنه للوجه المسمى بذلك الاسم من الذات، لأنه ليس للذات ذلك لأن هذا الأمر مبنى على الذات جامعة لوجهي الحق والخلق، فللحق منها ما يستحقه الحق، وللخلق منها ما يستحقه الخلق على بقاء كل وجه في مرتبته[٢]

كشخص له اسمان والذات واحدة   بأي تنادى الذات منه تصيب[٣]

ونستخلص مما سبق أن مفهوم الألوهية عند الجيلي يرتبط بنظريته في وحدة الوجود وهو جزء من تلك النظرية كما هو الحال عند ابن عربي باعتبار الجيلي امتداد لمدرسة ابن عربي إلا أن الجيلي قد حدد الاسم الأعظم في لفظة الجلالة (الله) والألوهية سارية في العالم فالحق والخلق صورتان لحقيقة واحدة تستغرقها وحدة الوجود وأعلى وأعظم مظاهر تجلي الألوهية في الإنسان باعتبار أنه خُلق على صورة الرحمن، وجامع لحقائق الألوهية أكثر من غيره من المخلوقات ولذا كان الإنسان هو مظهر تجلى الاسم (الله)

1- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١/ ٣٠، ٣٣، ص ٥٩، ٦٠.

2 - عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل :جـ١/ ص ٣٦،٣٢.

3 - المرجع نفسه :جـ١/ ص ٣٦،٣٢.

نقد وتعليق : فساد القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود :

إن القول بتأليه البشر سواء بالاتحاد أو الحلول محال، لأن معناه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية، وذلك محال في حق الله تعالى، لأنه لا يمكن حلول القديم في الحادث لاختلاف ماهيتي القديم والحادث، ولأن الحلول يجعل الحال تبعا لما حل فيه، فلا يتيقن الحال إلا بتوسط المحل فيكون الحال معلولا له ومتأثر به، وهذا ينفي صفة الله عز وجل من حيث كونه واجبا لذاته، والاتحاد والحلول بين الممكنيين محال، إذ لا يمكن أن يصير رجلان رجلا واحد لتباينهما في الذات، فالتباين بين واجب الوجود وبين الممكن أعظم وأولى لتباين الماهيتين بين الواجب والممكن[١].

ويذكر القاضي عبد الجبار (ت٤١٥ هـ) أن القول بالاتحاد والحلول على جهة اتخاذ من اتخذ به أو حل فيه هيكلا ومحلا باطل، لأن الله ليس بجوهر ولا جسم، واتخاذ الهيكل والمحل إنما يصح بين الجواهر والأجسام فكيف يقال إنه عز وجل مازجه وجاوره واتحد به وحل فيه[٢].

ويبين الإمام الغزالي (ت٥٠٥ هـ) أن حلول ذات الإله في الإنسان مستحيل الإمكان متعذر الوجود، ذلك لأن وجود كل حقيقة مركبة موقوف على وجود أجزائها وتركيبها تركيبا خاصا، وحينئذ – أي فيما يصير به جزءا محصلا له صفة الجزئية وتركيبه الخاص – إلى انضمام غيره، والتقدير أن أحد جزئي هذه الحقيقة(اللاهوت، وجزءها الآخر الإنسان) وهو المحصل للاهوت صفة الجزئية وتركيبه الخاص بانضمامه إليه جزء، إذ بذلك حصل مجموع ما ذكر فيكون اللاهوت مفتقراً إلى الإنسان، وذلك محال، هذا إذا لم يرد بالتركيب امتزاج واتحاد أو مجاورة، فإن أريد به شيء من ذلك كان الخطب أعظم في الفساد[٣].

1- محمود البشبيشي : الفرق الإسلامية ص ٨٥.

2 - القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل جـ٥/ ص ١٢٣، الدار المصرية للتأليف والترجمة، تحقيق : محمود محمد الخضيرى، مراجعة : د. إبراهيم مدكور، إشراف :د. طه حسين .

3- أبو حامد الغزالي : الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل ص ٢٦٩، تحقيق : عبد العزيز حلمي. مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٤،

ومن الثابت أن الإله إذا كان خالقا للناسوت ثم ظهر فيه متحداً به أو حل فيه، فقد حدثت له صفة بعد خلقه وهو ظهوره فيه، فإذا كانت هذه الصفة واجبة الوجود استحال اتصافها بالحدوث، وإن كانت ممكنة الوجود استحال اتصاف البارئ بها، لأن صفات البارئ كلها واجبة الوجود لأن كل ما لزم من عدم وجوده محال، فهو واجب الوجوب وصفات الإله يلزم من عدم وجودها محال بين[1] .

ويضاف إلى ذلك أن مسألة حلول الله في الإنسان لا تثبت إلا باليقين، ومن قال بالحلول ادعاه بمجرد الإمكان من غير إتيان بحجة محركة للظن، ومثل هذه المعضلة لا تثبت بمجرد الاحتمال ما لم تبرهن بالبراهين اليقينية لاسيما في شخص وضحت إنسانيته، ثابتة لوازمها وملزومها وذاتيتها من الحيوانية والنطق والإعياء والجوع والعطش والنوم و الاجتنان في الرحم فهذه كلها منافية للإلهية[2] .

وجميع الذين ادعوا الألوهية أو ادعى الغلاة ألوهيتهم كانوا من البشر الذين تبين للناس بشريتهم، ولكنهم ادعوا ذلك لحب الزعامة والرياسة بدافع الإعجاب ثم القداسة، ولذا حاول غلاة الشيعة والصوفية استخدام موضوع مفهوم الألوهية باعتباره في رأيهم حلقة الوصل بين اللاهوت والناسوت،فالإمام عند غلاة الشيعة هو مظهر التجلي بحلول الله فيه، وكذلك عنده غلاة الصوفية إلا أنهم حصروا ذلك في الوليّ دون غيره من عامة البشر، فالوليّ هو مظهر التجلي الإلهي عند الحلولية، وعند أصحاب وحدة الوجود هو العارف بها .

ويقول الغزالي في نفيه للاتحاد والحلول : أنه لا يتصور الاتحاد والحلول بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب، والعبد عبد والرب رب ؟ وهنا يتساءل الغزالي : أو ليس معنى الحلول هو انطباق جوهر على جوهر أو جسم على جسم أو عنصر في جوهر ؟ إن هذا يستحيل عقلا نسبته إلى صلة بين الذات الإلهية وذات بشرية ونفسها مهما بلغت هذه النفس من الصفاء والتجرد عن كل ما يشغلها عن الحق، ثم إذا كانت النفس حادثة ولا وجود لها إلا بإرادة خالقها فكيف يتصور

---

1 – الغزالي : الرد الجميل ص ٢٧٠.

2 – المرجع نفسه : ص ٢٥٥.

عقلا أن تكون هي هو ؟. وإذا نحن سلمنا بإمكان ذلك بالنسبة إلى نفس واحدة، فكيف لا نسلم به لجميع النفوس؟، وعندئذ يصبح العالم كله آلهة . فمن المحال إذن أن يحل الله في النفوس أو يتحد بها[١] .

وهذا النقد من الغزالي لفكرة الاتحاد أو الحلول نقد عقلي، والغزالي في تبيان الاستحالة العقلية لهذه الفكرة ومتولداتها يلجأ إلى الطريقة الجدلية التي تبين الحالات الممكنة للاتحاد، ثم تبرهن على استحالة كل منها، فتنتهي بإثبات أن الاتحاد في جملته أمر لا يقره العقل في أدنى درجاته من الوعي[٢]، ذلك أنه في حال الاتحاد أو الحلول بين ذاتين يقول الغزالي : إما أن تظل كل منهما قائمة بنفسها وإذن فليس هنا اتحاد، وإما أن يقال ربما تفنى إحدى الذاتين وتظل الأخرى موجودة وهذا باطل، ثم كيف يتحقق المزج بين القديم والحادث، أو بين موجود ومعدوم ؟، ويتبين من ذلك أن أصل الاتحاد أو الحلول باطل[٣].

وقد برهن أيضا عضد الدين الإيجي المتكلم الأشعري (ت ٧٥٦ هـ) على بطلان الحلول بقوله: إنه تعالى لا يجوز أن يحل في غيره، وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفى الوجوب الذاتي، فلو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه، وإن كان هناك حلولا لاحتاج إلى المحل ولزم من ذلك قدم المحل، ويتضح من ذلك بطلان الحلول .

وكما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو خواص الذوات لا مطلقا بل الأجسام[٤]، فهو تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين مطلقا، كما أنه لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول يتعارض مع الوجوب، إذ يفيد الحلول التحيز والافتقار إلى المحل[٥]،وكذلك القول في وحدة الوجود حيث إنها تطور لفكرة الاتحاد والحلول وانتقال فكرة تأليه الخلق من طور

1- أبو حامد الغزالي : المقصد الأسنى ص ١٣٤،١٣٦ .

2- د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٢٣٥ .

3 - الغزالي : المقصد الأسنى ص ١٣٧،١٣٨،١٣٩ .

4 - عضد الدين الإيجي : المواقف في علم الكلام ص ٢٧٤،٢٧٥، دار عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ .

5- د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام جـ٢/ص٢٩٤ .

التأليه الخاص في شخص بعينه إلى طور التعميم فأخذت الفكرة الطابع العام بدلا من الخاص.

ويجانب استحالة الاتحاد والحلول والوحدة عقلا، فإن الدين الإسلامي يقوم على ركيزة التوحيد التي هي الدعامة الأساسية في العقيدة الإسلامية، والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تدعوا إلى وحدانية الله وتنفى عنه الشريك والولد، وتنعى على المشركين شركهم، وتبين أن الشرك بالله خسران مبين، وعلى سبيل المثال فإن الله سبحانه يقول (**ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون**) – المؤمنون:٩١-، ويقول تعالى (**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**) – الأنبياء : ٢٢-، وقال تعالى في سورة الإخلاص (قل هو الله أحد. الله الصمد . لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد)، وقال جل شأنه(**ليس كمثله شيء**) – الشورى:١١-، ويصف الله تعالى المشرك بقوله (**ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق**)- الحج : ٣١-.

وقد حكم الله تعالى على القائلين بألوهية المسيح وبألوهية البشر من قبل بالكفر، ويبين سبحانه أنهم بقولهم أن المسيح ابن الله يضاهئون قول الذين كفروا من قبل، قال تعالى (**لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم**) – المائدة :١٧-، وقال تعالى (**النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون**) – التوبة :٣٠-، إذن فالقرآن الكريم ينقض إدعاءات القائلين بألوهية البشر بأي صورة كانت سواء بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة .

وغلاة الشيعة ومن وافقهم أو تابعهم من غلاة الصوفية بعد أن نقلوا القول بألوهية البشر- والتي بدأت فكرتها من العصور الأولى للتاريخ الإنساني مارة باليهودية ثم المسيحية -، وخلعوا الألوهية على الإمام أو الوليّ أو الخلق والوجود، قد حاولوا أن يدعموا ذلك بآيات من القرآن يؤولونها لتوافق هواهم، وقد سبق ذكرها ولا يخفى أنه تأويل بعيد عن الحقيقة، ومجاف كل المجافاة لمراد القرآن

الكريم، فجاءت أقوالهم وآرائهم عبارة عن مجرد ادعاءات وأوهام ومزاعم قائمة على الظن .

ويتضح من ذلك أن مفهوم الألوهية سواء عند غلاة الشيعة أو غلاة الصوفية القائلين بالاتحاد والحلول وأيضا أصحاب وحدة الوجود ينطوي على معنى واحد، وإن اختلفت فيه عباراتهم وطرقهم، وهذا المعنى هو تأليه البشر، فمنذ أن نقل الفكرة عبد الله بن سبأ وألقاها في محيط الشيعة وتبنتها الإسماعيلية الباطنية ثم النزارية حتى العصر الحديث والتي تمثلت في آراء الأغاخانية والبابية والبهائية، نجدها تحتوي على معنى واحد وهو أن الإمام هو مظهر الإله سواء بحلول الله فيه أو بالوحدة بين العالم أو الخلق أو الألوهية، والإمام هو أعظم مظهر لتجلى الألوهية فيه، ولم يخرج غلاة الصوفية عن ذلك المعنى أو المفهوم ولقد اتضح ذلك عند البسطامي وابن عربي والجيلي، والواضح هو التأثير المتبادل بين غلاة الشيعة وغلاة الصوفية في هذا المنحى وإن اختلفت الألفاظ والمصطلحات والطرق إليه.

ولا شك أن تلك الأفكار بعيدة كل البعد عن الحقيقة وعن الفطرة السليمة التي خلقها الله تعالى، ولقد أوضح القرآن الكريم والسنة المحمدية الشريفة أن كل من قال بتأليه البشر فهو كافر، فالرب رب والعبد عبد ولا يصير الرب عبدا ولا العبد ربا، فالله عز وجل (**ليس كمثله شيء**) – الشورى : ١١-، مفارق بوجوده القديم وجود الممكنات المحدثات منزه عن صفات المخلوقين، ولا يندمج اللاهوت مع الناسوت ولا الناسوت مع اللاهوت سواء بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة، ومن الجدير بالذكر أن معظم المذاهب والفرق قد ربطوا مفهوم الألوهية بالولاية، فما هو مفهوم الولاية في الفكر الإسلامي ؟ وما هي العلاقة بين مفهوم الألوهية والولاية ؟ هذا هو ما سيجيبنا عنه الباب التالي.

الباب الثالث

الفصل الأول

معنـــى الولايـــــة

الولاية لفظة تدل – لغة – على القرب، ثم على ما تتصل بها من معان مختلفة كالمحبة والنصرة والمؤازرة والسلطان وتدبير الأمر والمتابعة[1]، ولقد استعملت في الإسلام، ووردت في القرآن والسنة، حيث اصطبغت بصبغة خاصة، واتجهت اتجاهات تتناسب وما وردت من أجله، فمن الناحية الفقهية استعملت في فروع شرعية مختلفة: كولاية اليتيم وولاية العتق وولاية النكاح، ومن الناحية السياسية : ولاية الإمامة، كما استعملت من جهة أخرى – وهي موضوع البحث – كصفة لله عز وجل بالإطلاق أو بالإضافة إلى بعض عباده، كما وصف بها العباد بالإضافة إلى الله، أو بالإضافة بعضهم إلى بعض[2]

ومن الآيات التي ذُكرت فيها الولاية صفة لله تعالى قوله عز وجل (**فالله هو الولي)** – الشورى :٩-، وقوله تعالى (**وهو الولي الحميد)** – الشورى: ٢٨-، وقوله تعالى (**وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيرا)** – النساء: ٤٥-، (**قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض)** – الأنعام :١٤-، ونسب الولاية إلى نفسه في قوله تعالى(**هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا**) – الكهف:٤٤- ومن الآيات التي وصف نفسه فيها بالولاية مضافة إلى بعض عباده قوله تعالى (**الله وليّ الذين**

1- ابن منظور : لسان العرب ج٦ / ص ٤٩٢١، الفيروز آبادي : القاموس المحيط جـ٤/ص٤٠١، مصر، ١٩٨٣م.

2- د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢/ص٨.

وللمزيد: الجرجاني . التعريفات ص ١١٢.

وانظر معه عن مفهوم الولي والولاية :. الكاشاني : معجم مصطلحات الصوفية،ص ٧٩.

القشيري : الرسالة ص ٢٠٠.

آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور)- البقرة :٢٥٧-، وقوله عز وجل (**بل الله مولاكم وهو خير الناصرين)** – آل عمران :١٥٠-.

وقوله تعالى (**واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير**) – الحج :٧٨-، ومن الآيات التي نال العباد فيها وصف الولاية بالإضافة إلى الله قوله تعالى(**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون)** – يونس: ٦٣،٦٢-، وقوله عز وجل (**قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين)** – الجمعة :٦-، ومن الآيات التي ذكرت فيها الولاية بين العباد بعضهم بالإضافة إلى بعض قوله تعالى

(**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين)**- النساء : ١٤٤-.

أولا - المعنى اللغوي والمدلول الشرعي :

وبذلك نرى أن هناك صلة بين المعنى اللغوي والمدلول الشرعي للولاية، إذ كل من الأمرين يدور على القرب والحب والقيام بالأمر الذي هو في صالح الولي[1]، حيث أن الولاية مسألة متبادلة متصلة من لدن الله لعباده ومن العباد لله، فالولاية بين الله عز وجل ولاية الربوبية، وتقارنها ولاية أخرى ليست بإطلاق ولكنها عامة بالنسبة للمؤمنين الصالحين وهي ولاية النصرة والتأييد كما في قوله تعالى (**وهو يتولى الصالحين)** – الأعراف : ١٩٦-، وكما في الحديث القدسي (من عادي لي ولياً فقد آذنته بالحرب)[٢] .

ثم لا تزال تسمو درجاتها وتضيق دائرة شمولها لتصبح في أعلى درجاتها أمراً بالغ العزة والرفعة لا يناله إلا الأفراد الأتقياء الصالحون المجاهدون المحسنون، يَمِنْ عليهم الله ويجتبيهم ويهبهم ولايته وقربه ونصرته[٣]، وفي ذلك يقول تعالى(**الله**

1- الحافظ بن أبي الدنيا : الأولياء ص٦، تحقيق وتعليق : مجدى السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، ١٩٨٧م.

2 - أخرجه البخاري في صحيحه جـ٨/ ص١٠٥، باب التواضع، والأحاديث القدسية جـ١/ص٨١.

3 - د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته فى الولاية جـ٢/ص١٢.

يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب) – الشورى :١٣- وقوله تعالى(**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين)**- العنكبوت:٦٩-.

وإذا كانت ولاية الله تعم حتى تشمل كل مؤمن، وتخص حتى يرتبط تحققها بمشيئة الله وبتحقيق بعض الصفات – بعد تحقق الإيمان – كالصلاح والتوكل والتقوى والإحسان، فإن ذلك يفتح الباب ولا شك لصور التقدير، تتفاضل بها النفوس حسبما نالت من عوامل التفضيل، فالقرآن يضع الناس درجات، يقول عز وجل (**إن أكرمكم عند الله أتقاكم)** – الحجرات:١٣-، ويقول تعالى (**فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشئمة ما أصحاب المشمة والسابقون السابقون أولئك المقربون)** – الواقعة :١١،٧- .

ويذكر تعالى الذين أنعم عليهم من المقربين بقوله (**فأما إن كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم، وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين)** – الواقعة :٨٨ـ٩١-، ثم يفتح – بعد ذلك – باب التفاوت والتفاضل على مصراعيه فيقول تعالى (**انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا)** – الإسراء:٢١-، وهذا التفضيل هو جزاء العمل والإخلاص في عبادة الله تعالى وطاعته، فيفضل الله تعالى عبده المخلص المؤمن بالقرب والنصرة والولاية في الدنيا والآخرة[1]، مصداقاً لقوله تعالى (**لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة)** – يونس : ٦٤-، وقوله تعالى (**أنت وليّي في الدنيا والآخرة)** – يوسف :١٠١-

وإلى هذا المعنى الذي يبرز بوضوح خلال النصوص القرآنية والنبوية يعود مفهوم الولاية الذي كان الصحابة رضوان الله عليهم والمسلمون الأولون يعيشون في رحابه، ويأخذونه مأخذ التسليم، دون أن يتكلفوا مناقشته والتعمق في قضاياه وتفريعاته، لأنه يقع فيهم ولهم ولا يقع منهم موقع الغرابة من المتفرج، بل يترك آثاره لا في عقولهم وحدها، بل في نفوسهم وقلوبهم وسلوكهم ويظل يعمل فيها تهذيبا وتأديبا وتطهيرا، ويسلك بها مسالك العناية الإلهية والمواهب الربانية التي يهبها الله عز

1- د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولايةجـ٢/ ص ١٢.

وجل لمن شملتهم عنايته ورعايته بمزيد إكرام واختصاص على اختلاف مظاهر هذا الإكرام واختلاف نواحي هذا الاختصاص وتفاوت درجاته[1]، ولذلك فلا داعي لتكلف الإغراب في البحث عن أصول أجنبية لمفهوم الولاية، لأن الأصول قريبة وواضحة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث أنها تفسر تفسيرا مقبولا لنظرية الولاية وتؤصلها وتوضحها.

ثانيا - أصل فكرة الولاية:

لقد أرجع بعض الدارسين في هذا العصر الحديث منشأ فكرة الولاية وما تفرع منها من قضايا كالكرامات والطبقات أو الدرجات إلى ما قبل الإسلام، ومن هؤلاء آدم متز(١٩١٧م) الذي أرجع أصل فكرة الولاية إلى المذهب النصراني الغنوصي، ويرى أن الإسلام اقتبس الفكرة وأدخلها إلى مجتمعه[2].

والواقع أن الولاية لا ترجع إلى المذهب النصراني الغنوصي ولا إلى غيره، فلقد أوضح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أن الولاية تعني النصرة والقربة والمحبة، وأن الولي هو من توالت طاعاته لله تعالى من غير تخلل معصية وهو الذي تولى الحق سبحانه وتعالى حفظه ونصرته وحراسته من المعاصي والمخالفات[3]، كما قال تعالى (**وهو يتولى الصالحين**) — الأعراف :١٩٦-، أي كل وليّ صالح تقي.

ومن الملاحظ هنا أن الآية لم تقيد لفظ (الصالحين) بزمن معين بل هو مطلق وعام في الأزمنة مع الأخذ في الاعتبار تناسخ الشرائع وإن الإسلام يَجُب ما قبله، وأيضا أوضح القرآن والسنة أن معاني الولاية موجودة منذ بدء الخليقة متفقة مع الأديان على اختلاف شرائعها إلى أن جاء الإسلام واكتملت معاني الولاية وبرز مفهومها الذي يتسق مع الشريعة الإسلامية فالمفهوم بدأ بسيطا في إطار النصرة والتأييد ثم أخذ في الاكتمال بظهور الإسلام وشريعته.

1- المرجع السابق،جـ٢/ ص٢١.

2. آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ٢/ص٣٠، دار الكتاب العربى،بيروت، ١٩٦٧م،

3 - عماد الدين الأموى : حياة القلوب، جـ٢/ص٢٨٧، المطبعة الميمنية، القاهرة ١٨٩٠م

وما يؤيد ذلك، القصص القرآني والأحاديث النبوية، ففي القرآن الكريم نبأ ابنى آدم، قابيل وهابيل، حيث كان أحدهما – قابيل – من المتقين الصالحين تولاه الله بنصره وقبول قربانه وأيده بحفظه من المعصية وهدايته، قال تعالى (**واتل عليهم نبأ ابني أدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إلىّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين . فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين . فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يوارى سوأة أخيه. قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأوارى سوأة أخي فأصبح من النادمين**) – المائدة: ٢٧-٣١-.

وفي قصة موسى والعبد الصالح– عليهما السلام ما يدل على ولاية العبد الصالح الذي أيده الله تعالى بالعالم اللدنى والرحمة، قال تعالى حاكيا عن موسى وفتاه يوشع بن نون (فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) – الكهف :٦٥- .

وكذلك في قصة سليمان عليه السلام والذي عنده علم من الكتاب – آصف – فعندما سمع سليمان عليه السلام بقدوم ملكة سبأ ورعاياها سامعين مطيعين له، قال لمن بين يديه أن يأتوه بعرشها قبل قدومهم عليه مسلمين، فبين لهم الله تعالى فضل ولاية وكرامة آصف على الجن وذلك في قوله تعالى (قال يا أيها الملأ أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوي أمين . قال الذي عنده علم الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليه طرفك، فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر، ومن شكر فإنما يشكر لنفسه، ومن كفر فإن ربي غني كريم) – النمل :٣٨،٤٠-.❖

ويبين الله عز وجل في صورة الكهف نصرته وولايته وهدايته ورحمته لأصحاب

❖ **للمزيد :**

المسعودى : مروج الذهب،ط٥ ،ج١/ص٣٥، تحقيق : محمد محمي الدين،بيروت،١٩٧٣ .

الكهف[❖❖]، لقد كانوا فتية آمنوا بربهم واعترفوا له بالوحدانية، فألهمهم الله رشدهم وآتاهم تقواهم حيث توافقوا على كلمة واحدة وهي عبادة الله وحده لا شريك له فاتخذوا لهم معبدا يعبدون الله فيه، فعرف بهم قومهم فوشوا بأمرهم إلى ملكهم وكان هو وقومه على الكفر يعبدون الأصنام، فتواعدوا للفتية وتآمروا عليهم، فما كان للفتية إلا الفرار بدينهم من الفتنة فأووا إلى الكهف فراراً من القوم خوفا على دينهم، فبسط الله عز وجل عليهم رحمته ونصرته وولايته ورشده وذلك في قوله تعالى (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا . إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا . فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا، ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا . نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض لن ندعوا من دونه إلها) – الكهف :١٤،٩-.

وأيضا في قصة مريم أم عيسى عليه السلام ما ينبئ عن ولايتها ومقامها في الولاية حيث إنها صدّيقة مصداقا لقوله تعالى(**ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسول وأمه صديقة**) – المائدة :٧٥-، وأخبر تعالى كذلك عن الأمور التي تتصل بالولاية كالاصطفاء والنصرة والتأييد والحفظ والكرامة والمحبة وحسن القبول، قال تعالى (**إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى، وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا، كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، قال يا مريم أني لك هذا، قالت هو من عند الله، وإن الله يرزق من يشاء بغير حساب**) – آل عمران:٣٥، ٣٧-، وقال عز

❖❖ الله تعالى أعلم بزمان أهل الكهف، والظاهر أنهم كانوا قبل ملة النصرانية، حيث اعتنى أحبار اليهود بحفظ خبرهم وأمرهم، وخبرهم من الأشياء التي حاول اليهود بها امتحان الرسول صلى الله عليه وسلم في علمها فدل ذلك على أنهم كانوا قبل المسيح، (ابن كثير : تفسير القرآن العظيم، جـ٣/ ص٧٦، القرطبى : الجامع لأحكام القرآن جـ١ / ص٣٥٤، القاهرة،١٩٦٣)

وجل (**وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين**)- آل عمران :٤٢- .

يذكر تعالى أن الملائكة بشرت مريم بولايتها واصطفاء الله لها من بين سائر العالمين، بأن اختارها لإيجاد ولد منها من غير أب، وبُشرت بأن يكون نبياً شريفاً يكلم الناس في المهد ويدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وأمرها بكثرة العبادة والقنوت والركوع والسجود لتكون أهلا لهذه الكرامة ولتقوم بشكر هذه النعمة التي أنعمها عليها المولى عز وجل[1] .

ولقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن أولياء كانوا في القرون الماضية، وذلك في خبر راهب كان في بني إسرائي يقال له جريج، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم (وكان جريج في صومعته فعرضت له امرأة وكلمته فأبى، فأتت راعيا فأمكنته من نفسها فولدت غلاما فقيل لها : ممن ؟ قالت من جريج، فأتوه وكسروا صومعته فأنزلوه وسبوه فتوضأ وصلى ثم أتى الغلام فقال : من أبوك يا غلام ؟ قال : فلان الراعي . قالوا : أنبنى صومعتك من ذهب ؟ قال لا إلا من طين)[2] .

وأخبر كذلك في تفسير قصة أصحاب الأخدود عن الغلام والراهب وعن كرامات الغلام بعد تعلمه من الراهب حيث كان الراهب والغلام من الموحدين المؤمنين الصالحين[3]، وقال صلى الله عليه وسلم (لقد كان فيما قبلكم من الأمم ناس مُحَّدثون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر)[4]، قال ابن وهب (مُحدَّثون) أي : ملهمون وهذا يدل على وجود أولياء في الأمم السابقة .

ويتضح من ذلك أن معاني الولاية موجودة منذ بدء الخليقة إلى أن جاء الإسلام

1- ابن كثير : قصص الأنبياء، ص ٥٦٢.

2- متفق عليه، وأخرجه النووى في رياض الصالحين، ص ١٠٣،١٠٢ عن أبي هريرة، حديث رقم ٢٥٩، القاهرة،١٩٨٥ . وذكره ابن كثير في قصص الأنبياء، ص ٦٢٦.

3- القشيري : لطائف الإشارات، جـ٣/ص ٧٠٩.

والحديث رواه مسلم في صحيحه من حديث صهيب، جـ٢/ ص٥٩٨، النووي في رياض الصالحين، ص ٤١٨ حديث رقم ١٥٠٩.

4 – رواه مسلم في صحيحه، جـ ٢/ ص ٣٥٦

واكتملت هذه المعاني وبرز مفهومها الذي يرتبط ويتسق مع الشريعة الإسلامية، فالأولياء كانوا في القرون الماضية على اختلاف مللهم، ولهم وجود الآن على الشريعة الإسلامية باعتبار أن الإسلام يجُب ما قبله، ولا ولاية الآن إلا لمن كان مسلماً وإلى يوم القيامة، وفي وصف الأولياء قال صلى الله عليه وسلم (إن من عباد الله لعبادا يغبطهم الأنبياء والشهداء، قيل : من هم يا رسول الله ؟ قال صلى الله عليه وسلم : قوم تحابوا بروح الله من غير أموال ولا اكتساب، وجوههم نور على منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس) ثم تلا (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون)[١] .

ويتضح أيضاً مفهوم الولاية من تعريف الإمام القشيري (ت٤٦٥هـ) حيث إنه من الصعب إيجاد تعريف محدد لمعنى الولاية، ولعل التعريف الذي أورده القشيري يمكن اعتباره تعبيراً صادقا وصحيحا عن المقصود، يقول القشيرى : الولي له معنيان، أحدهما : فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره، قال تعالى (**وهو يتولى الصالحين**) – الأعراف :١٩٦-، فلا يكله إلى نفسه لحظة بل يتولى الحق سبحانه رعايته، والثاني : فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عباده بطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليا [٢] .

فالولاية إذن أثر لمجموع أمرين، رعاية إلهية تحيط بالعبد فلا تكله إلى نفسه لحظة، ويترتب على هذه الرعاية أن لا يقصر في حق من حقوق الله، ورعاية من العبد لواجباته، وأداء الطاعات المطلوبة منه، ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الولاية، إذا أهمل أو قصر في هذه الرعاية فالأولى لا تلزم من الثانية والثانية تلزم الأولى[٣].

---

1 – يونس :٦٢، والحديث رواه مسلم في صحيحه جـ٢ / ص٤٢٥ باب فضل الحب في الله تعالى . الأحاديث القدسية : جـ١ / ص ٢٥٨.

2 – القشيري : الرسالة القشيرية، ٢ / ص ٥٢٠.

3 – د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، جـ٢/ ص ٦٥ .

وعلى ذلك فقد لا تجب الولاية للعبد بمجرد سعيه لها، أي بمجرد رعايته لأداء واجباته بغير تقصير لأنها متوقفة – بعد القيام بهذه الواجبات – على وجود الرعاية الإلهية التي لا يملك أحد من أمرها شيئا، لكن الولاية تتحقق بمجرد تولى الله له بالرعاية، لأنه يلزم منها – ولابد – أن يُوفَّق العبد لأداء ما طُلب منه أداؤه، ولا يملك مرتبة الولاية ما لم تكن هناك رعاية إلهية تحيط بالعبد، بل إن أداء الطاعات والعبادات يعتبر أثرا من آثار التوفيق الإلهي .

وتكون الولاية على هذا المعنى منوطة أولا وأخيراً بتحقيق هذه الرعاية الإلهية، ويكون أداء الطاعات أثرا من آثار هذه الرعاية أو مرافقاً لها، فإذا وجدت الطاعة ثم صادفت هذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرها، فجوهر ولاية الله للمخلوق هو محبته ونصرته وحفظه ورعايته، وجوهر ولاية المخلوق لله هو المحافظة على أداء الطاعات والعبادات . والولاية تتحقق باجتماع الأمرين معا[١] .

ثالثا - المعجزة والكرامة :

وهناك بعض القضايا التي تتعلق بالولاية وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً، بل وتعتبر من القضايا الأساسية للولاية، وهي الكرامة والحفظ، والكرامة أمر خارق للعادة وترد في مصدرها إلى الله تعالى، فهو الذي يسخر ما يسخر لمن يشاء من أوليائه إكراماً له[٢]، وظهور الكرامات علامة صدق الولي في أحواله، لأنه من لم يكن صادقا فظهور مثله عليه لا يجوز، فالكرامة فعل ناقض للعادة ظاهر على موصوف بالولاية في معنى تصديقه في حاله[٣]، وهي أمر يمكن حدوثه ولا يؤدي وقوعه إلى رفع أصل من أصول الدين[٤]، وكرامات الأولياء : كإجابة دعوة أو تمام حال أو قوة على فعل أو

1- د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، جـ ٢ /ص ٦٦،٦٧.

2- الكلاباذي : التعرف، ص ٨٩.

3- القشيري : الرسالة جـ٢/ ص٦٦٠.

4- النووي : بستان العارفين، ص ٥٢ ط١، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٩٣٠.

كفاية مؤنة يقوم لهم الحق بها، أو حفظ من المعاصي ودوام التوفيق للطاعات، وهي مما يخرج عن العادات [1].

ولقد أجمع معظم الأئمة * على إثبات كرامات الأولياء بالأدلة النقلية والعقلية، فالنقلية ما ورد في القرآن الكريم في قصة موسى والعبد الصالح، وفي قصة سليمان وأصف وأهل الكهف ومريم، وفي الخبر كرامة جريج الراهب وكلام الغلام الرضيع، وكرامات الغلام في تفسير قصة أصحاب الأخدود[2]، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث العلاء بن الحضرمي (ت ٢١ هـ) في غزوة، فحال بينهم وبين الموضع قطعة من البحر فدعا الله باسمه الأعظم ومشوا على الماء[3].

وأقاصيص الكرامات تكاد لا تحصى كجريان النيل بكتاب عمر بن الخطاب (ت٢٣هـ) رضي الله عنه ورؤيته جيشه بنهاوند العجم وهو على المنبر بالمدينة المشرفة حتى قال لأمير جيشه يا سارية الجبل، محذرا له ممن وراء الجبل لمكر العدو به، وفي ذلك كرامتان، إحدهما : رؤيته سارية مع بُعد المسافة، والثانية : إسماع سارية كلامه كذلك، وكشرب خالد بن الوليد (٢١ هـ) السم من غير تضرر به، ونحو ذلك من الخوارق التي تكاد لا تحصى ولا تعد[4]، أما الأدلة العقلية فإن الكرامات واقعة عقلا لأنها من جملة الممكنات التي لا تستحيل على القدرة الإلهية .

ويقول في ذلك الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨ هـ) إن الكرامات هبة ومنة من الله تعالى يؤتيها الولي وهي من علامات الولاية، وهي ترجع إلى صفات الكمال الإلهية، العلم والقدرة، فما كان من الخوارق من باب العلم يكون الإلهام و الرؤيا و الفراسة

1- الكلاباذي: التعرف، ص٩٠ .
وانظر: الجرجانى : التعريفات ٩٦ ـ١٧٩
، د.محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الإسلامية،ص٢٤٩.

* كرامات الأولياء ثابتة شائعة بين أهل السنة والجماعة، وإنما أنكرها أكثر المعتزلة لما في ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة (د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام، جـ٢/ ١٠٨).

2- النووي : بستان العارفين، ص ٥٣ .

3- القشيري : الرسالة القشيرية ج ٢/ ص٢٧٢
، الطوسى : اللمع، ص٣٩٧.

4 - الشعراني : اليواقيت والجواهر جـ٢/ ص١٠١ـص ١٠٢ .

الصادقة والكشف والمشاهدة،وما كان من باب القدرة فهو التأثير، وقد يكون همة وصدقا ودعوة مجابة ونصرة من الله عز وجل، وذلك لأن كلمات الله تعالى نوعان، كونية ودينية، قال تعالى(**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**) – يس:٨٢، وقال (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا)- الأنعام :١١٥-، والكون كله داخل تحت هذه الكلمات وسائر الخوارق الكشفية والتأثيرية،أما النوع الثاني : الدينية وهي القرآن وشرع الله الذي بعث به رسوله، وهي أوامره ونواهيه، وحظ العبد منها العلم والعمل بها[1] .

والكرامة يجتمع فيها الأمران، القدرية الكونية والشرعية الدينية، فكشف الأولى العلم بالحوادث الكونية، وكشف الثانية العلم بالمأمورات الشرعية، قدرة الأولى التأثير في الكونيات، وقدرة الثانية في الشرعيات، كالطاعة والعبودية وجهاد النفس والقدرة عليها، فيؤتى الولي من الكشف والتأثير الكوني ما يؤيد به الكشف .

أما التأثير الشرعي فهو علم الدين والعمل به والأمر به، ويؤتى من علم الدين والعمل به ما يستعمل به الكشف والتأثير الكوني بحيث تقع الخوارق والكرامات تابعة للأوامر الدينية، وذلك هو مقتضى قول الله تعالى(**إياك نعبد وإياك نستعين**) – الفاتحة:٥-،إذ الأول هو العبادة والثاني هو الاستعانة وهو حال النبي صلى الله عليه وسلم والخواص الأولياء من أمته المتمسكين بشرعيته ومناهجه باطنا وظاهرا،فإن كراماتهم مستمدة من معجزاته باعتبار أن اسم المعجزة يعم كل خارق للعادة ولكن المعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء[2] .

والفارق بين المعجزة والكرامة هو أن المعجزة هي البرهان القاطع على ثبوت نبوة الأنبياء وهي فعل يخلقه الله خارقا للعادة على يد النبي معترفا بدعواه، وذلك الفعل كأن يقول الله عز وجل له: أنت رسولي، تصديقا لما ادعاه، وهي أشد قوة

---

1 – ابن تيمية : المعجزات والكرامات، ص ٥،٨ . تحقيق: شريف محمد فؤاد، مكتبة الفتح الإسلامي، شبين الكوم، ١٩٩٠م.

2 – ابن تيمية : المعجزات والكرامات، ص٢٧، ٢٩ .

وخرقا للعادة من الكرامة[1]، والمعجزة لابد لها الإظهار لأنها تعود على الغير وصاحبها يقطع بأنها معجزة، أما الكرامة خاصة بصاحبها ولا يستطيع أن يقطع بأنها كرامة أم استدراج، وصاحب المعجزة يتصرف في الشرع ويقول ويفعل بأمر الله ولا وجه لصاحب الكرامة في هذا سوى التسليم وقبول الأحكام، لأن كرامة الولي لا تنافي حكم الشرع بأي وجه ولأنها مستمدة من المعجزة، وتلتقي المعجزة مع الكرامة في ناحيتين، الأولى : أنهما فعلان خارقان للعادة، والثانية : أنهما من مواهب الحق تعالى لا من مكاسب العبد[2].

والمعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبي، والأولياء لهم كرامات، منها إجابة الدعاء، فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا، فما وقع معجزة لنبي لا يجوز تقدير وقوعه كرامة لولي، فيمتنع مثلا فلق البحر وانقلاب العصا حية وإحياء الموتى والإسراء والمعراج وهكذا، فالمعجزات سميت معجزات لإعجاز الخلق عن الإتيان بمثلها، والأنبياء يحتجون به على المشركين والأولياء يحتجون بالكرامات على نفوسهم حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب[3]، لأنها حصلت للولي بواسطة متابعته للنبي صلى الله عليه وسلم، فالكرامة للولي هي بحكم صدق تبعيته للنبي[4]، والدعاء للأنبياء على سبيل المعجزات أما للأولياء فهو على سبيل الكرامات، لذلك أجمع الأئمة المثبتون لذلك على أنه لا تؤتى المعجزة أو الكرامة إلا لنبي أو ولي باعتبار أن المعجزات أو الكرامات من جهة التأييد للنبي ودعواه تجاه قومه وللولي تأييد لنفسه وعلامة على صحة طريقه[5].

---

1 - عبد الوهاب الشعراني : اليواقيت والجواهر جـ ١ / ص١٥٨.

2 - الهجويري: كشف المحجوب جـ٢/ ص ٤٥٥.

3- الطوسي : اللمع، ص ٣٩٣.

4 - عماد الدين الأموي: حياة القلوب جـ٢/ ص ٢٨٧.

5- ابن عربي : النور الأسنى، ص١٦، ط١، مكتبة العلوم العصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

، نجم الدين كبرى : فوائح الجمال، ص ١٧٦، مصر، دار الصباح، ١٩٩٣م.

، العسقلاني : فتح الباري جـ١١/ص٢٧٧.

، الغزالي : المقصد الأسنى، ص ٦٠ – الرازي : لوامع البينات، ص٩٩.

وإن كان صاحب المعجزة مأمون من الاستدراج فإن صاحب الكرامة لا يأمن أن يكون حاله كحال بلعام بن باعوراء، ولذلك فإن الكُمَل من الأولياء يخافون من وقوع الكرامات على أيديهم، ويزدادون بها جلا وخوفا لاحتمال أن تكون استدراجا، ومعجزات الأنبياء تزيد قلوبهم لعصمتهم عن وقوع الاستدراج لهم، والذي يحفظ الولي من المكر الخفي أو الاستدراج هو عدم رمي ميزان الشريعة من يد الولي ليزن به حاله[١]، قال تعالى (**والله خير الماكرين**) – آل عمران :٥٤-، ومن هنا يجب التفرقة بين العصمة والحفظ، فالعصمة للأنبياء والحفظ للأولياء على سبيل الكرامة لأن الحفظ من الكرامة وهي بخلاف العصمة التي للأنبياء وحدهم دون الأولياء.

وعلى هذا فالولي محفوظ من المعاصي لا على سبيل الوجوب بل الكرامة، لأن الحفظ على سبيل الوجوب عصمة وذلك مخصوص للأنبياء عليهم السلام[٢]، فإن عصمة النبي راجعة إلى أمر يخلقه الله في النبي يكون له مناعة من العصيان على الدوام، أما الولي فمثل سائر العباد لكن الله تعالى يحفظه من العصيان بنور يقذفه في قلبه فيهديه ويصرفه عن المعصية ولو لم يتبع هذا النور لسقط فريسة المعصية، لأن الولاية رهن ببقاء الطاعة وأداء التكاليف[٣]، وإلا سقطت الولاية عنه، فالغالب على الولي صدقه في أداء التكاليف التي هي حقوق من الله عز وجل[٤] .

ويقول عز وجل حاكيا عن إبليس (**قال رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولأغوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم المخلصين . قال هذا صراط عليَّ مستقيم. إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين**) – الحجر :٤٢،٣٩- فالولي محفوظ من الإغواء لأنه من المخلصين، ومع هذا ليس بمعصوم من صغيرة ولا كبيرة، فإن وقع في المعصية انسلخت عنه الولاية إن لم يتعجل التوبة الخالصة[٥].

---

1 – الشعراني : اليواقيت والجواهر جـ٢/ ص ١٠٤،١٠١.
2 – عماد الدين الأموي : حياة القلوب جـ٢/ ص ٢٨٧.
3- د. أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٠٠، القاهرة، ١٩٦٢م .
4- الهجويري : كشف المحجوب جـ٢/ ص٦٦٧.
5 – الكلاباذي: التعرف، ص ٩١.

وإن كانت عصمة الأنبياء على الدوام فإن حفظ الولي يجوز رفعه، وتتغير عاقبة الولي وتنسلخ عنه الولاية كما حدث لبلعام بن باعوراء، فلقد أوتى الاسم الأعظم وهو آية من آيات الله وكراماته (**فانسلخ منها**) – الأعراف :١٧٥-، جزاء معصيته ودعائه على موسى عليه السلام[1]، وعلى هذا فإن الولي لا يأمن عاقبته لذلك فهو مداوم على أداء الفرائض والنوافل والطاعات فيحفظه

الله تعالى رحمة وهبة ومنة وكرامة منه عز وجل[2]❖ .

وإن كان هذا هو المفهوم الإسلامي للولاية – في أبسط معانيه – وما يرتبط من قضايا كالكرامة والحفظ إلا أننا نجد الشيعة – الغلاة منهم على وجه الخصوص – قد أخطأوا في ذلك المفهوم وخلطوا بين الولاية الدينية وبين الإمامة السياسية، وكذلك بين المعجزة والكرامة والعصمة والحفظ، وقالوا بتأليه البشر بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة، وإن روح الإله تتناسخ في الأئمة حيث تنتقل الألوهية من إمام إلى إمام، وجعلوا كل ذلك تحت مقولة أن الإمام هو مظهر تجلي الألوهية .

رابعا - الولاية والإمامة :

لقد بدأت فكرة الإمامة عند الشيعة الأوائل بسيطة،تتعلق بالسياسية وبولاية عليّ رضي الله عنه وأحقيته بالإمامة والخلافة نصا ووصية وإما جلية وإما خفية، وعدم خروج الإمامة من أولاده[3]، ثم أضافوا إلى ما اعتمدوا عليه من آثار دعاوي أخرى تضفي علي أهل البيت رضي الله عنهم قداسة دينية خاصة تقوى أدلتهم وتبرر عقيدتهم السياسية، فأثبتوا لهم العصمة عن الكبائر والصغائر من حيث أن

---

1 الترمذي : ختم الأولياء، ص ٣٧٠.

2- الهجويرى : كشف المحجوب جـ٢ / ٤٤٨ .

❖ **للمزيد عن المعجزة والكرامة:**

ـ عبد الجبار المعتزلى : شرح الأصول الخمسة، ص ص ٥٦٨ وما بعدها .

– عضد الدين الايجى : المواقف ص ٢١١..

3 – الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ١ / ص ١٩٥.

الإمامة امتداد للنبوة وأن الأئمة قد نيط بهم حفظ الشرع كالنبي، لأن حفظهم من أظهر فوائد إمامتهم فتلزم لذلك عصمتهم كما تلزم للنبي[١] .

ويبدو أنهم اضطروا إيجاب العصمة لهم من هذه الناحية لأنه لو لم يكن معصوما لكان شأنه شأن آحاد الأمة، وذلك نسبة إلى منصبه كإمام فالنبي يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ، أما الإمام فلا يوحي إليه ولذلك تلزم عصمته وتجب[٢]، أما الكرامة فقد جعلوها كالمعجزة ولم يفرقوا بينهما فجعلوا للأئمة معجزات وقوة إلهية تدل على صدق ولايتهم وأحقيتهم في الإمامة[٣] .

ومنذ بداية الحركة الشيعية، وانتقال فكرة تأليه البشر وإلقائها في المحيط غلاة الشيعة على يد عبد الله بن سبأ بادعائه ألوهية الإمام عليّ رضي الله عنه، والشيعة ترى وقوع المعجزات على يد الإمام أو الأئمة وهم أهل بيت النبوة وورثة الأنبياء، فلقد روى أن عليا قد رد الشمس بعد أن فاتته صلاة العصر باعتبار أنه مظهر الألوهية وأن روح الإله قد حلت فيه، ومن حيث ذلك فإن المعجزات تقع على يديه[٤]، وبذلك خرجت الكرامة من كونها تقدير لشخص الولي وهبة ومنة من الله تعالى إلى مكانته التي تفوق مكانة البشر وتدخل في نطاق الألوهية والمعجزات، ولذا ربط الشيعة مفهوم الألوهية بالإمامة والولاية* وذلك لأهداف وغايات سياسية في ثوب ديني.

1- محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن جـ١ / ص ١٨٧ ، دار الثقافة بيروت، ١٩٦٣م.

2- د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢/ ٢٧ .

3 - المرجع السابق : جـ٢ / ص ٢٨.

4- د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع جـ ١ / ص٤٢٠

❖ انظر:

- د. محمد الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص ٩٤ ومابعدها
- الطوسي : رسالة الإمامة، جامعة طهران، ص ٢١، ٢٢
- محمد المظفر : عقائد الإمامية، ص ٥١ وما بعدها، القاهرة، ١٣٨١ هـ
- ابن تيمية : منهاج السنة جـ١ /ص١٥ وما بعدها، القاهرة، ١٩٦٢ م

الفصل الثاني: الشيعة

أولا - الشيعة الأول (غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام):

وترتبط الإمامة عند الشيعة بفكرة الوصية وكذلك الرجعة،فلقد نسبت المصادر إلى ابن سبأ وأتباعه القول بالوصية والرجعة، فإن ابن سبأ هو الذي نقل فكرة الوصية وقال بها، ونص قوله : إنه كان ألف نبي، ولكل نبي وصي، وكان علي وصى محمد، ثم قال : محمد خاتم الأنبياء وعلىّ خاتم الأوصياء، ثم جعل علىّ إلها بعد ذلك[1] .

وأيضا الرجعة وهي عودة الشخص بنفسه مرة أخرى بعد موته أو غيبته، فإن ابن سبأ هو أول من ألقى بها في المحيط الشيعي ولكنها مرت بمرحلتين، الأولى : القول برجعة النبي صلى الله عليه وسلم، ونطق بها في حياة الإمام علىّ، والثانية : بعد موت الإمام علىّ نادي برجعته، ويذكر الطبري (ت٣١٠ هـ) أنه قال : أعجب ممن يزعم أن عيسى يرجع ويكذب بأن محمد يرجع، وقد قال الله تعالى (**إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد**) – القصص : ٨٥-، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى (٢)، والحق أن ابن سبأ يحاول تأويل الآيات في غير موضعها فالمراد بذلك يوم القيامة وليس الرجعة، ولقد لقي قول ابن سبأ قبولا من أتباعه فقبلوا ذلك عنه .

1- المقريزى : الخطط، جـ٣/ ص ٣٠٢.

❖ ويؤكد النشار، أن القول بالبداء والرجعة والوصية والمهدى والأسباط والقداسة وغيرها يهودية الأصل قالت بها الشيعة الغالية

انظر: النشار :نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ / ص٦٥ وما بعدها، وانظر معه الجزء الثالث، أثر اليهودية في تأسيس العقيدة الشيعية الغالية.

٢ ـالطبرى : تاريخ الأمم والملوك،جـ٤ / ٣٤٠، دار المعارف،القاهرة،١٩٦٠ م

٣ . النوبختى : فرق الشيعة، ص ٢٠

١- السبأية :

لقد أسقط ابن سبأ الفكرة على الإمام عليّ، وعندما كان منفى في مدائن قال للذى نفاه حينما أخبره بموت عليّ : كذبت لو جئتنا برأسه لعلمنا أنه لم يمت ولم يقُتل ولا يموت فسوف يرجع[٣])، والقول بالرجعة غلو ووجه الغلو فيه أنه تجاوز على الحد في تصور شخصية الإمام، فهو عندهم عصيّ على الموت فلا يؤمنون بموته فدفعهم هذا إلى القول بغيبته ثم بعد ذلك برجعته، ولم يفعلوا هذا إلا لأنهم صُدموا بموت هذا الذي اعتقدوا بألوهيته وأنه مظهر الإله فوجدوا في الرجعة تخلصا من الفناء وتحقيقا للخلود الذي هو من صفات الألوهية[١] .

ولم تكن تلك الأفكار، الوصية والرجعة، من ابتداع ابن سبأ أو من خياله، وإنما أتى بها من التراث اليهودي وهو أول من نقلها إلى الفكر الشيعي، فاليهود قالوا : إن موسى قد أفضى بأسرار التوراة والألواح إلى يوشع بن نون، وصيه وفتاه والقائم بالأمر من بعده ليفضي بها إلى أولاد هارون لأن الأمر كان مشتركاً بينه وبين أخيه وكان هو الوصي، فلما مات هارون في حال حياة موسى انتقلت الوصية إلى يوشع وديعة يوصلها إلى شبير وشبر ابني هارون[٢] .

وعندما نرجع إلى نصوص العهد القديم نجد أن وصية موسى ليوشع مثبتة في سفر التثنية (فدعا موسى يوشع وقال له أمام أعين جميع إسرائيل تشدد وتشجع لأنك أنت تدخل مع هذا الشعب الأرض . والرب سائر أمامك هو يكون معك لا يهملك ولا يتركك لا تخف ولا ترتعد)، (وقال الرب لموسى هذه أيامك قد قربت لكي تموت ادع يوشع وقفا في خيمة الاجتماع لكي أوحيه)[٣]

لقد وجد ابن سبأ في اليهودية أن سلسلة طويلة متصلة من الأنبياء تلي بعضهم بعضا، وهذه السلسلة لا تقف حيث إن لكل نبي خليفته إلى جانبه يعيش أثناء حياته وهو الوصي، فكما كان لموسى خليفة هو يوشع كذلك لمحمد خليفة هو عليّ به

---

1 - د. فتحي محمد الزغبي : غلاة الشيعة، ص ٩٠.

-2 الشهر ستاني : الملل والنحل، جـ ٢ / ص ١١.

3 - سفر التثنية الإصحاح الحادي والثلاثون، رقم ١٤،٧.

يستمر الأمر، وأدى ذلك إلى اعتباره عارفا بالغيوب وتجسيدا للخلافة عن الله[1]،وعندما لم يستسغ ابن سبأ الحرية التي مارسها المسلمون في اختيارهم للخليفة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ركن إلى يهوديته ينهل منها ويحرف بها الإسلام [2] .

وكذلك الرجعة، فعلى الرغم أن هذه الفكرة قالت بها أمم وملل كثيرة كالفارسية والزرادشتية والهندية[3]، إلا أنها لم تكن معروفة عنهم أو لم يكن للغلاة اتصال مباشر بهم، وهذا يدل على أن ابن سبأ قد نقلها عن اليهودية، فإن من مسائل اليهود العامة تَجَّوز الرجعة وتقع لهم في أمرين : حديث عزير عليه السلام إذ أماته الله مائه عام ثم بعثه، وحديث هارون عليه السلام إذ مات في التيه وقد نسبوا موسى إلى قتله بألواحه حسدا له فاختلفوا في حال موته، فمنهم من قال : إنه مات وسيرجع، ومنهم من قال: غاب وسيرجع[4]، إذن فإن أول من أدخل في الفكر الشيعي القول بالرجعة وبدأها في شخص النبي صلى الله عليه وسلم هو عبد الله بن سبأ، كونه يهوديا وقد تثقف بالثقافة اليهودية يؤكد أن مصدر الفكرة يهودي، لأن فكرة الرجعة ليست من وضع الشيعة ولكنها قد تسربت إليهم عن طريق المؤثرات اليهودية على يد عبد الله بن سبأ[5]❖

٢- الكيسانية والحربية:

وتعتبر تلك الأفكار التي قال بها ابن سبأ – تأليه الإمام، والعصمة، ووقوع المعجزات للإمام، والوصية، والرجعة – بمثابة إرهاصات أولية انتفعت بها فرق

---

1 – فلهوزن : الخوارج والشيعة، ص ١٧٢،١٧١، ط٣، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت،١٩٧٨م.

2 – د. فتحي محمد الزغبي : غلاة الشيعة، ص ٤٣٩ .

3 – الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ٢ / ص١٥

، د. محمد البهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٧٠،ط٦، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٢ .

4– الشهر ستاني :الملل والنحل، جـ٢ / ص ٨

5❖– جولدتسيهر : العقيد والشريعة، ص١٢٥ .

للمزيد : . الايجى :المواقف ص٤١٩،

. الأسفرايينى: التبصير في الدين،ص١٠٨ .

الشيعة من بعده في بلورة أفكارهم عن مفهوم الإمام، كل يأخذ منها ما يناسبه، فلقد سبق القول بأن جميع فرق الغلاة قد قالت بفكرة تأليه البشر متمثلة في شخص الإمام باعتباره مظهراً لتجلي الألوهية وبالتالي تقع المعجزات على يديه، وقالوا أيضا بالوصية والرجعة، فالكيسانية تقوم على القول بإمامة ابن الحنفية (ت٨١ هـ) وبعد موته قالوا : هو المهدي سماه عليّ مهديا ولم يمت ولا يموت ولكنه غاب وسيرجع يملك الأرض .

وفرقة منها قالت : إنه مات وأوصى إلى ولده أبي هاشم (ت٩٧ هـ)[1]، ثم ظهر منهم غلاة استغلوا فكرة الوصية لينقلوا إليهم الإمامة وهم ليسوا من أهل البيت، كحمزة بن عمارة البربري وهو من أهل المدينة وأقام بالكوفة وبدأ غلوه بها وأراد الإمامة فادعى أنه نبي وأن محمد ابن الحنفية هو الإله[2]، وادعاؤه الإمامة كان مرحلة سابقة لإدعائه النبوة وذلك بوصاية ابن الحنفية إليه، وهذا هو التدرج الذي يسير عليه الغلاة، فيبدءون بالوصية التي تجعلهم أئمة ثم يدَّعون النبوة ثم يصلون إلى ذروة الغلو بادعاء الألوهية وأنهم هم مظاهر تجلي الألوهية .

وكذلك الحربية وهي من فرق الكيسانية الغلاة نسبة إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، وتولدت عقب وفاة أبي هاشم بعد أن ادعى زعيمها الإمامة بوصية من أبي هاشم، وزاد ابن حرب على أقوال سابقيه فكرة الأسباط، والحربية يعنون بالأسباط الأئمة : عليّ والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية، ووجه الغلو في جعلهم أسباط أن ابن حرب قد أضاف إليهم صفات رفعتهم فوق مستوى البشر وهو استمرار للغلو الذي وضعه عبد الله بن سبأ، فيقول ابن حرب عنه : بهم يُسقى الخلق الغيث ويُقتل العدو وتموت الضلالة، من تبعهم لحق، ومن تأخر عنهم مُحق، وإليهم المرجع وهم كسفينة نوح من دخلها صدق ومن تأخر عنها غرق وهوى[3] .

---

1 - النويختي : فرق الشيعة، ص ٢٤، ٢٦ .

2 - النويختى: فرق الشيعة،ص ٢٤، ٢٦ .

3 - القمى : المقالات والفرق، ص ٢٧، ٢٨ ،تحقيق وتعليق : د. محمد جواد مشكور، مؤسسة مطبوعاتي عطالى ، طهران ١٩٦٣م.

وأضافت الحربية إلى هؤلاء الأسباط العصمة، فهم معصومون من الخطأ والزلل والجور والمعصية، ولقد بالغ ابن حرب فيهم وعلى الأخص في ابن الحنفية، ولقد حاول ابن حرب أن يبتغي لمزاعمه سندا من القرآن فلجأ إلى التأويل الذي لا صلة له بالمعنى الحقيقي وكأنه يريد أن يجعل القرآن شيعيا فهو يقول : والإمامة والخلافة والملك في أربعة وذلك فى قول الله تبارك وتعالى (**والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين)** – التين : ١،٣-.

ويبرر لجوءه إلى التأويل بقوله : فالكلام يكون رمزا ومثلا وكتابة ووحيا فالتين عليّ، والزيتون الحسن، وطور سنين الحسين، وهذا البلد الأمين محمد ابن الحنفية، والله أقسم بهم لأنهم الأئمة الأجلة عمد الإسلام، وقد علم تعالى أنهم سيَظلُمون أماكنهم وحقوقهم فأقسم بهم ليدل على تفضيله إياهم وليزيد في ذكرهم [1]، ثم اعتقد برجعة ابن الحنفية وظهور معجزاته وتحقيق العدل والقسط في الأرض على يديه [2] .

وبعد أن نقل ابن حرب فكرة الرجعة إلى محمد بن الحنفية – والتي كان قد وضعها ابن سبأ في الإمام على بن أبي طالب – انتقل إلى درجة أخرى من الغلو مترسماً في ذلك خطا ابن سبأ وهو ادعاؤه لنفسه الألوهية، حيث إن روح الله تناسخت في الأنبياء والأئمة إلى أن انتهت إلى ابن الحنفية ثم أبي هاشم ثم إليه بوصية أبي هاشم له[3] .

٣- البيانية والجناحية :

وأيضاً البيانية، فلقد ادعى بيان بن سمعان (ت ١١٩هـ) أولاً أن أبا هاشم هو الإمام القائم المهدى وأنه سيرجع فيقوم بأمور الناس ويملك الأرض، وأنه هو – بيان – وصى عليّ إمامه أبي هاشم، فزعم أن أبا هاشم نص على إمامته ونصبه إماماً[4]، وهكذا استطاع بيان أن ينقل الإمامة إليه نقلاً شرعيا – في مفهومه هو وأتباعه –

---

1 - المرجع السابق : ص ٢٩.

2 - المرجع السابق :ص٣٠.

3 - البغدادي : الفرق بين الفرق،ص١٤٩

4- المقريزى : الخطط،جـ٢/ص٣٠٣.

بادعاء أنها تَمَّتْ بوصية من أبي هاشم حتى لا يتهم بأنه دخيل على الأئمة، فإن نقل الإمامة بالوصية كانت الوسيلة في التنصيب على الأتباع[1]، ثم بعد ذلك ادعى بيان أنه نبي ونسخ بعض شريعة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ادعى لنفسه الربوبية على جهة التناسخ وأن الروح الإلهية قد انتقلت إليه من الإمام علي إلى ابنه محمد ثم إلى ابنه أبي هاشم ثم إليه بالحلول[2].

وزادت على ذلك الجناحية – نسبة إلى عبد الله بن معاوية (ت١٣١هـ) – القول بالتناسخ، والإباحية، فكما أن الأرواح تتناسخ من شخص إلى شخص فكذلك روح الله تناسخت من آدم إلى عبد الله بن معاوية مارة بالأنبياء والأئمة[3]، وبهذا قد أضافوا إلى الغلاة السابقين فكرة الدور في قولهم بالتناسخ، وتقوم هذه الفكرة على أن الأرواح تتناسخ من شخص إلى شخص حسب الإيمان والكفر، فالأرواح المؤمنة تنتقل مدة في بدن آخر فكانوا يسمون أنفسهم بأسماء أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويزعمون أن أرواحهم فيهم، وبهذه الفكرة- التناسخ – أصبح زعيمهم عبد الله بن معاوية هو الإمام بل والنبي والإله[4]، وأضافوا أيضا معرفة الإمام والوصول إليه يرفع الحرج والتكاليف فمن عرف الإمام يرتفع عنه التكليف وليصنع ما شاء[5].

٤- المغيرية والمنصورية والخطابية:

ولقد سار على نفس النهج كل من المغيرية والمنصورية والخطابية، حيث استخدم المغيرة(ت١١٩هـ) وأبو منصور (ت١٢١هـ) وأبو الخطاب الأسدى (ت١٣٨هـ) أفكار سابقيهم كالتناسخ والوصية والرجعة لانتقال الإمامة إليهم والتي تعنى عندهم النبوة وإدعاء الألوهية وبلورة كل ذلك في مفهوم الألوهية

1 – الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ٨٩.

2 – الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ١/ ص٧٢.

3 – الشهر ستاني : الملل والنحل، جـ١ / ٢٠٢.

4 – النوبختي :فرق الشيعة، ص ٣٥.

5 – الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٨٩.

لديهم[١].

٥- الإسماعيلية:

وأضافت الإسماعيلية الباطنية إلى ذلك طرق ترتيب الدعوى والتي تنتهي إلى اعتناق المريد مذهبهم[٢] والذي ينتهي بدوره إلى تأليه الإمام واعتباره مظهر الألوهية[٣].

وأيضاً فكرة الإمام المستور والإمام المستودع فلقد كان محمد بن إسماعيل (ت١٩٨ هـ) هو أول الأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سرا ويظهرون للدعاة جهرا،فكان من مبادئهم إذا كان الإمام مستورا فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين[٤]، ولقد فرقت الإسماعيلية بين الإمام المستودع والإمام المستقر، فالإمام المستودع هو الذي يكون وصيا على ابن أحد الأئمة في حالة طفولته، وحينما يبلغ مرحلة النضج يصبح إماماً مستقراً، والإمام المستقر هو صاحب النص الشرعي والسلطان الروحي وعصمته ذاتية لأنه الوارث الشرعي، ويكون بذلك معصوما حيث تناسخت الروح الإلهية في الأنبياء مارة بالأئمة إلى أن وصلت إليه فأصبح هو المظهر الأسمي والصراط المستقيم والذكر الحكيم والألوهية[٥] .

وأدخلت الإسماعيلية فكرة المنازل المقدسة كالنقباء والتي دارت في الإسماعيلية حول رجال عددهم اثنا عشر يسمون الحجج يبثون الدعوة في غيبة الإمام أو في حضرته، وهم مقدسون وعددهم ثابت ويسندهم تكوين العالم الطبيعي كما يسند عدد الأئمة السبعة في السلسلة الواحدة، وهكذا يشارك الحجة الإمام في العلم والدعوة والسند الإلهي[٦]، وهذه الفكرة قد تأثر بها التصوف الفلسفي بعد ذلك وتتضح في

---

1 - الأشعري : مقالات الإسلاميين،جـ١/٧٢.
2 - البغدادي : الفرق بين الفرق،١٧٩.
3 - د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ص ١٩٧.
4 - الشهر ستاني : الملل والنحل،جـ ٢/ ص ٢٨.
5 - د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،ص ١٩٧.
6 - المقريزي : الخطط،جـ٢/ ص٢٣١.

كتابات ابن عربي[١]، فالأئمة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع والسموات السبع والكواكب السبع، والنقباء تدور أحكامهم على اثني عشر[٢] .

ومجموع الأئمة والنقباء هو مجموع حروف البسملة التسعة عشر، مما يدل على أن لعدد النقباء أصلا إلهيا قدسيا، فهناك سبع فترات في فترات الأنبياء والرسل : آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، محمد بن إسماعيل وكل واحد من هؤلاء الأنبياء السبعة أعقب سبعة من الأئمة، وأول كل سبعة من هؤلاء الأئمة هو الإمام الصادق وآخر كل سبعة من هؤلاء الأئمة يعقبه اثنا عشر نقيبا تنتهي الفترة النبوية بالأخير منهم وتبدأ بعدها فترة نبوية أخرى، فالفترة النبوية السادسة التي بدأت بمحمد قد بلغت نهايتها على يد محمد بن إسماعيل[٣] .

ويحسب هذه النظرية تتجدد الحياة وتتطور ولا ينقطع الوحي الإلهي ولا ينتهي في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة[٤]، لأنها مقسمة على فترات وعلى رأس كل فترة نبي وبين كل نبي وآخر أئمة يخلفون النبي وكل دور لا حق ينطوي على كل صفات الدور السابق عليه، وكذلك فإن صفات الأنبياء في كل الفترات واحدة، وأيضا صفات الأئمة، ويعتبر إمام العصر أو الدور وارث الأنبياء جميعا، والأئمة الذين سبقوه أيضاً .

ولهذا كان يوصف الإمام الإسماعيلي في الدور الفاطمي بأنه خليل الله وكليم الله ومظهر تجلي الألوهية، وظل الله على الأرض والإنسان الفاضل الكامل، فالإمام هو الصورة الإنسانية كمثال للصورة الإلهية، وحقيقة الإمام ليس هو الجسد المعروف، بل هو أثيري، وهو مظهر الحضرة الإلهية والوجه الإلهي الباقي والصفة الإلهية العظمى، وهو بصورته الأرضية مظهر الكلام الأعظم، ولا هوت الإمام يحدث له من الولادة الروحية، حيث تتصل بروحه قبس من نور هو لاهوت الإمام[٥] .

---

1 - ابن عربي : الفتوحات المكية،جـ٢/ ص ٩.

2 - الشهر ستاني : الملل والنحل، جـ٢/ ص ٢٨.

3 - د.الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع،جـ١/ ص٢١٨.

4 - جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢١٣.

5 - د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٨٥.١٩٢.

وانظر عنهم أيضا : د. محمود الشافعي : المدخل لدراسة علم الكلام،ص ٩١ وما بعدها .

وهنا تظهر فكرتان سوف تحتلان بدورهما مكانة كبرى في التصوف بعد ذلك، الأولى : فكرة النور المحمدي، فلم يكتف الشيعة بجعل مظهر الحضرة الإلهية من الناحية الغنوصية بل جعلوه إماماً كونيا وهو عنصر الوجود، لأن لاهوت الإمام هو قبس من نور، وعنصر الوجود الأول هو نور، وأول ما أبدع الله هذا النور الذي هو صورة محمد صلى الله عليه وسلم، ثم انتقل بعد أن بعث الله الخلق في آدم ماراً بالأنبياء ثم في الأصلاب الطاهرة التي هي الأئمة، فحين شاء الله تقدير الخلق، وإبداع المبدعات، نصب الخلق في صورة كالهباء قبل دحو الأرض، ورفع السماء، فأتاح نورا من نوره فلمع، ونزع قبسا من ضيائه فسطع، ثم اجتمع النور في وسط تلك الصور الخفية فوافق ذلك محمد الرسول صلى الله عليه وسلم فقال له الله تعالى أنت المختار المنتخب وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي[١] .

وتلك محاولة لتأصيل الإمامة وجعلها من النور المحمدي الذي هو في الأصل قبس من النور الإلهي الذي ينتقل عبر الأنبياء إلى الأئمة ولينتهي بالمهدي المنتظر خاتم الأئمة، وفي مضمون هذه النظرية تناسخ وحلول للوصول في النهاية إلى إصباغ الصفات الإلهية، وجعلهم مظاهر تجلي الألوهية بحلول القبس النوراني الإلهي فيهم، وبالتالي إثبات عصمتهم وظهور المعجزات منهم .

أما جعل ذلك النور محمدي فإنه للتأكيد على عدم خروج الإمامة لغير الشيعة، وعن سياقهم ذلك القول مساق الحديث القدسي وفي معرض الكلام عن الله على الرغم من خلو الشريعة الإسلامية في الكتاب والسنة من هذا الكلام، فإنه أيضاً للتأكيد على أن مصدر الفكرة قدسي وإلهي فيحوز قبول الأتباع، ومن الواضح أن هذه الآراء والأفكار تتردد في الفلسفات الهندية في القول بالتناسخ وأيضاً الثنوية الفارسية وبخاصة وهي تستخدم فكرة النور والأفلاطونية المحدثة في فكرة الهباء وغنوصية المسيحية في الكلمة[٢]، وهذا يدل على أنه فكر تلفيقي لا أساس له من الصحة ولكنه غلو وتأثر بالفلسفات والأديان القديمة .

---

1 - المسعودي : مروج الذهب جـ١ / ص ٢٣،٢٢ .

2- د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،جـ٢/٢١٣.

أما الفكرة الثانية وهي الإنسان بالكامل أو الفاضل والمتمثلة في شخص النبي أو الوصي أو الإمام، فكما أبدع الله بالأمر العقل الأول الذي هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس الكلية وهم ينتقلون في البشر، فوجب أن يكون في هذا العالم عقل مشخص هو كل وهو الكامل والناطق وهو النبي، ونفس مشخصة تبلغ حد الكمال وكمال بلوغها إلى درجة العقل والنفس الكلية واتحادها بهما واستعدادها لفيض أنوارها وهي نفس الإمام[١] .

وبهذا يتجلى العقل الكلي في شخص الإمام فيكون مظهر تجلي الألوهية، وهو الإنسان الكامل بحلول أو اتحاد القبس النوراني فيه، ويتضح أيضاً هنا مدى التخبط والتناقض في الأقوال، فتارة يكون القبس الإلهي النوراني المحمدي من الله وتارة من العقل الأول والنفس الكلية وهي التي تنتقل إلى الأمام، والاتحاد والحلول أيضاً تارة من النور الإلهي وأخرى من العقل الأول والنفس الكلية مع الأخذ في الاعتبار التناقض الأساسي وهو الجمع بين اللاهوت والناسوت في شخص الإمام، وهذا ليس بمستغرب على المذاهب الغالية في الدين والجامعة بين الأفكار التي نادت بها الفلسفات القديمة.

ثانيا - الشيعة المتصوفة :

وإن كانت تلك الأفكار التي قال بها غلاة الشيعة على اختلاف فرقهم عن مفهوم الإمامة والذي ينطوي على القول بالوصية وإدعاء النبوة والألوهية، وبالتالي العصمة والمعجزة والرجعة، قد غشيها موجة من التخفي والتستر على مدى ما يقرب من ستة قرون منذ أن زالت الدولة النزارية عام ٦٥٥ هـ إلى ظهور الأغاخانية عام ١٢٣٣ هـ [٢] والبابية (١٢٣٥هـ) والبهائية (١٣١٢ هـ) والذين لم يخرجوا عما قال به الغلاة السابقون [٣]، إلا أن تلك الفترة لم تخل من حركات حاولت الاستفادة والمزج بين آراء غلاة الشيعة وغلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فاستقوا مادة عقيدتهم من

---

1 - الشهرستاني : الملل والنحل جـ ٢/ ٢٩ .

2 - محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية، ص ١٢٥ .

3 - د. فتحي الزغبي : غلاة الشيعة، ص ٢٦٩، ٢٨٦.

الغلو الشيعي السابق عليهم وصبغوها بصبغة صوفية متأثرين إلى حد كبير بآراء ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) ومدرسته[١].

١ - الآملي:

ومثال ذلك، بهاء الدين حيدر بن علي العبيدي الآملي(ت بعد ٧٩٤ هـ)، فلقد تأثر بالصوفية، وحاول أن يجمع بين آراء العقيدة الإمامية الاثنا عشرية وآراء إخوان الصفا والإسماعيلية بوجه عام وبين آراء أصحاب وحدة الوجود في التصوف الفلسفي وبخاصة أقوال ابن عربي، فقام بتأليف كتاب سماه (نص النصوص) ألفه عام (٧٨٢ هـ) وهو عبارة عن شرح لكتاب فصوص الحكم لابن عربي ❖، وأيضاً كتاب (جامع الأسرار ومنبع الأنوار) وحاول فيه الجمع بين آراء الإمامية الإثنا عشرية والصوفية أصحاب وحدة الوجود وجعلهما فرقة واحدة[٢] .

لقد عرض الآملي في كتاباته لوحدة الوجود، فأطلق عليها اصطلاح (التوحيد الوجودي)، ومثل لها بالشمعة المحاطة بالمرايا وبالبحر والماء، وأسس وحدة الوجود على أساس رياضي أخذه من إخوان الصفا الذين تأثروا بدورهم بالفيثاغوريين، من أن الواحد أصل الأعداد وأن من تكرار الواحد ينشأ العدد ويتزايد، وأن العقل الأول يقابل الوجود الأول الفائض من الله وتمثل لذلك بالبيت:

كثـــــرة لا تتنـــــاهى عـــــددا   قـد طوتهـا وحـدة الواحـد طـي

وتوصل الآملي من ذلك إلى أن وجودات الموجودات أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لأن الموجود في الخارج حقيقة ليس إلا الوجود المسمى بالحق، فليس في الوجود سوى الله[٣] .

---

1 - د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، جـ٢ / ص ١٨٩،١٩١.

❖ لقد ذكره د. عثمان يحي في آخر تحقيقه لكتاب (ختم الأولياء للترمذي (ت ٢٨٥) تحت عنوان : ملحق تاريخي نصوص غير منشورة، ص ٥٠٠،٥٠٦، حيث أورد بعض فقراته التي تتعلق بالنبوة والرسالة والولاية ووحدة الوجود، وذكر أنه مخطوط بمكتبة مجلس الأمة – طهران – ملحق رقم ١٩

2 - د. كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، حـ٢ / ص ١٠٦.

3 - حيدر بن علي : جامع الأسرار، ورقة ١٥٠،١٥١.

ثم عرض الآملي بعد ذلك للحقيقة المحمدية والنور المحمدي، وجعل محمداً وأهله من نفس واحدة وحقيقة واحدة باعتبارهم أشرف وأعظم ما فى العالم وأكملهم، واعتبر عليا نفس محمد وخليفته ووصيه وجعلهما من نور واحد، وأضاف قولاً للنبي (في الحقيقة لا أصل له) ولكن الآملي حاول إضافته للنبي صلى الله عليه وسلم لتأييد وتأكيد كلامه عن النور المحمدي، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في عليّ رضي الله عنه (أنا وعليّ من نور واحد بعث الله عليا مع كل نبي سراً ومعي جهراً) وبهذا صار عليّ ومحمد واحد عند التحقيق[١] .

ولقد اقتبس الآملي هذه الفكرة من الإسماعيلية في قولهم بالنور المحمدي، وذلك لجعل ولاية عليّ رضي الله عنه وإمامته من النور الإلهي الذي هو مصدر النور المحمدي، ولهذا قال فيه إنه آية الله الجبار وحقيقة الأسرار ووجه الله وجنب الله والأول والآخر والظاهر والباطن وخاتم الأولياء[٢] .

وعلى الرغم من أن الآملي قد جعل عليا ومحمداً من نفس واحدة ونور واحد مما يدل على أنه جعلهما في مرتبة واحدة، بل وجعل عليّ هو الأول والآخر والظاهر والباطن، إلا أنه قد هاجم الإسماعيلية الباطنية الذين فضلوا الولي على النبي وقالوا بتفضيل الباطن على الظاهر[٣]، وأيضاً قال عن عليّ إنه خاتم الأولياء، والولاية هي باطن النبوة ثم يتناقض مع نفسه ويصف عليّ بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن، ولكن هذا التناقض ليس بغريب على الحركات والمذاهب التلفيقية التي تحاول أن تأخذ وتقتبس أجزاء من المذاهب والآراء المختلفة لتصهرها في بوتقها وتحاول أن تجعلها مذهباً واحداً لها .

ويرى الآملي أن الولاية هي باطن النبوة، وهي التصرف في الخلق بالحق، وحسب الباطن والحقيقة، وهذا هو الفارق بين الأنبياء والأولياء حيث أن الأنبياء يتصرفون في الخلق بحسب الظاهر والشريعة، أما الأولياء فهم يتصرفون في الخلق على ما هم مأمورون به من حيث الباطن والإلهام دون الوحي، ذلك لأنهم فنوا عن

---

1 - المرجع السابق : ورقة ١٨٣، نقلا عن د. الشيبي : الصلة جـ ٢ / ص ١١١.

2 - حيدر بن علي :جامع الأسرار: ورقة ١٨٣، نقلا عن د. الشيبي : الصلة جـ ٢ / ص ١١١.

3 - المرجع السابق : ورقة ١٨٦، نقلا عن د. الشيبي : جـ٢ / ص ١١٢.

أنفسهم ووجودهم وبقوا بالحق وصاروا (هو – هو)، وهذا الفناء عبارة عن فناء في العرفان لا في الأعيان، ولهذا فإن النبوة تنقطع والولاية لا تنقطع أبداً .

وكما أن للنبوة اعتبارين، اعتبار الإطلاق واعتبار التقييد فكذلك الولاية، فالمطلق من النبوة مخصوص بحقيقة النبي محمد صلى الله عليه وسلم والمعبر عنها بالحقيقة والنور المحمدي والروح الأعظم والعقل الأول، والمقيد منها مخصوص بمظاهره المقيدة من آدم إلى عيسى وجميع الأنبياء جزئيات النبوة المطلقة الكلية الأولية المحمدية من الأزل إلى الأبد، وبمظاهرة المقيدة صورة ومعنى، فكل مقيد مطلق عند التحقيق لأن قيامه ليس إلا به كما أن ظهوره ليس إلا بوجوده، وكل مطلق مقيد عن ظهوره، وكل مقيد مطلق عند كمونه، لأن ظهوره ليس إلا به وكمونه ليس إلا فيه وكذلك الوجود المطلق والموجودات المقيدة، وهذا هو المعبر عنه بالتوحيد الوجودي فليس في الوجود سوى الله[١] .

أما المطلق من الولاية فهو أيضاً مخصوص بحقيقة عليّ رضي الله عنه الكلية ومظهره، والمقيد منها مخصوص بحقيقته الجزئية ولذا كان هو المهدي، فكما أن خاتم الأنبياء مطلقاً لم يكن إلا محمداً عليه السلام، وخاتم الأنبياء مقيداً هو عيسى عليه السلام، فإن خاتم الأولياء مطلقاً هو عليّ كرم الله وجهه، وخاتم الأولياء مقيداً هو المهدي عليه السلام الذي هو سبطه وذريته من أهل بيته، فلكل زمان نبي ثم من وصى وهو الوليّ الذي يكون قائماً مقام نبيه، إلى أن يصل إلى نبي آخر وهكذا إلى أن يصل إلى خاتم النبيين، ثم يرجع الحكم إلى الأولياء الأوصياء المخصوصين به إلى أن يصل إلى خاتمهم الذي هو المهدي رضي الله عنه[٢] .

ويتطرق الآملي إلى طبقات الأولياء أو الأوصياء على حد تعبيره وكذلك العصمة والإنسان الكامل، فيرى أنه لا يجوز خلو الزمان من الإمام أو الوصي المعصوم وهو القطب، فالقطب والإمام والوصي ألفاظ البروج الاثني عشر، وهم على أقسام مختلفة

1- حيدر بن عليّ الآملي : نص النصوص، ورقة ٩١ أ – ٩٢ ب، نقلا عن د. عثمان يحي : ختم الأولياء للترمذي، ص٥٠١.

2 - حيدر بن عليّ الآملي : نص النصوص، ورقة ٩٣ أ، نقلا عن د. عثمان يحي : ختم الأولياء للترمذي، ص٥٠١.

كالأبدال والأوتاد، فلكل إقليم من الأقاليم السبعة قطب وهو قطب ذلك الإقليم كما أن لكل جهة وتداً هو قطب تلك الجهة، والقطبية الكبرى هي مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يكون إلا لورثته لاختصاصه عليه السلام بالأكملية .

فالإنسان الكامل هو الإنسان الفاضل البالغ إلى حد التكميل الكامل في العلوم الشرعية والطريقة والحقيقة سواء كان نبيّ أو وصيّ، والرسول هو الإنسان الكامل الجامع للمراتب كلها من النبوة والولاية والرسالة، والكامل في الولاية هو الواصل الذي يصل إلى الله تعالى بالفناء فيه والبقاء به في مقام المحبة التامة، وهو صيرورة المحب والمحبوب شيئاً واحداً فيشهد اندراج الحق في الخلق واضمحلال الخلق في الحق، ويرى العين الواحدة في صور الكثرة في عين واحدة[1] .

٢- فضل الله الحروفي:

ومثال آخر للحركات التي مزجت بين آراء غلاة الشيعة وغلاة الصوفية، فضل الله الحروفي زعيم الحركة الحروفية (ت ٧٩٦ هـ)، فلقد كان فضل الله أكثر غلواً من الآملي حيث ادعى أنه مظهر الألوهية وهو المهدي وخاتم الأولياء والنبي في آن واحد، واعتبر فضل الله سلالة الأنبياء استمراراً دائماً للألوهية في الأرض، ومن محمد النبي الظفر كله إلى عليّ لكونه رجلاً فاز بدرجة الولاية الكاملة دون وحي، وصار مساوياً في المكانة لأنه ومحمد من نور واحد .

ويرى فضل الله أن الله قد خلق نوراً قسمه نصفين فكان محمدا وعلياً، وبذلك صار عليّ نوراً أزلياً كنور محمد، فجميع أسرار الله في الكتب السماوية، وجميعها في البسملة وجميع ما في البسملة في النقطة التي تحت الباء وعليّ هو النقطة التي تحت الباء، وهي المقابلة لآدم بالنسبة إلى الله، وبظهور عليّ مع محمد بعد أن صحب الأنبياء سراً انفتح باب الولاية الحقيقية وصار الأولياء وسيدهم عليّ، وهذه الولاية تنتقل إلى الأوصياء الذين هم مظاهر تجلي الألوهية، وينتهي فضل الله إلى انتقال الولاية – التي

---

1 - حيدر بن علي الآملي : نص النصوص ورقة ١٩٥أ- ٩٦ ب، نقلا عن د. عثمان يحي : ختم الأولياء للترمذي، ص ٥٠٢.

تعبر في رأيه عن المظهر الإلهي للقطب أو المهدي أو الوصي – إلى نفسه ليصبح بذلك مظهر التجلي الإلهي[1].

٣- البرسي:

وكذلك البرسي (ت ما بعد ٨٤٣هـ)، فلقد رأى أن الله تعالى نصب الأولياء أعلاماً لكمال دينه وبيان فضله، وأن علياً هو سيد الأوصياء باعتباره وصي النبيين وسر الله وحجته وخليفته وآيته وكلمته ومظهر اسمه الأعظم، وحاول البرسي إثبات الحقيقة العلوية أسوة بالحقيقة المحمدية، فجعل الوصاية تخرج من النبوة ليصبح عليّ سر النبي وسر الله، وأيضاً جعل محمداً وعلياً من نور واحد إلا أن النبوة ظاهرها محمد وباطنها الولاية المتمثلة في عليّ ويجتمع الاسمان ويتحدان، وإذا افترقا ظهر منهما محمد وعلي، ويصل البرسي بالنور من عليّ إلى أبنائه، ومبدأ ذلك كله نور الحضرة المحمدية وسرها الولاية الإلهية وختمها الخلافة المهدية والعصمة الفاطمية، وكل ذلك قد فاض عن الكلمة الإلهية ومظهرها عليّ رضي الله عنه[2].

ويتحدث البرسي عن المهدي بوصفه خاتم الوصيين فيقول : فاض نوره من الاسم الأعظم الذي هو حقيقة الولاية المتمثلة في عليّ، وببقاء المهدي تبقى الدنيا وهي نسخة الوجود والموجود، وغوث المؤمنين وخاتم الوصيين وبقية النبيين فاض من النور القديم والنبأ العظيم والصراط المستقيم .. وارث لأسرار النبوة والإمامة والخلافة والولاية والعصمة والحكمة[3].

وينتهي البرسي إلى أن الوصي أو الولي هو المعصوم وهو حجة الله، وهو قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق، وقدرته مطلقة كعلمه، باعتبار أن الولاية لها الحكم من البداية إلى النهاية، لأنها علم اليقين وحق اليقين وختم الأكوان وعهدها مأخوذ من الأزل ومن النور العلوي كائنة في الوجود إلى يوم القيامة[4].

---

1 – د. الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع، جـ٢ / ص ١٥٨،١٩٦.

2– البرسي : مشارق أنوار اليقين، ص ١١،٢٥،٤٤.

3– المرجع السابق : ص ١٢٣،١٢٤.

4– المرجع السابق : ص ١٧٣.

ومن ذلك نرى أن البرسي قد تأثر بالغلاة الأوائل والصوفية الأواخر، وأضاف إلى الإمامة والولاية عناصر خرجت بها عن الحد الصحيح للبشرية والإنسانية إلى شيء يكاد يلتحق بالإلهية والنبوة كالعصمة والنور الأزلي وافتراض الطاعة.

ومما سبق يتضح أن الشيعة بعامة قد قصرت الولاية والوصاية على أئمة أهل البيت لأنهم المصطفون من عباد الله[1]، وأضاف إليها الغلاة الأوائل العصمة والمعجزات والمساواة بدرجة النبوة والألوهية، واعتبروها قبساً من النور الإلهي المتناسخ في الأنبياء والأوصياء بالاتحاد أو الحلول أو الوحدة، متأثرين بالتراث اليهودي والمسيحي، وأيضاً الفكر الفارسي والهندي القديم وأيضاً الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة .

وهذا في قولهم بالوصية والرجعة والأسباط والتناسخ والأدوار والمنازل المقدسة وأعدادها والنور الأزلي والفيض وادعاء الألوهية، حيث ذهب الغلاة إلى صهر تلك الأقوال في مفهوم الولاية لديهم وجعل الولي أو الإمام أو الوصي هو الحامل الجامع لتلك الأقوال باعتباره مظهر الألوهية أو التجلي الإلهي .

وعلى نفس النسق سارت الحركات الشيعية التي ظهرت بعد الدولة النزارية وفي فترة التخفي والتستر من القرن السابع الهجري إلى القرن الثالث عشر من الهجرة، وأضافت محاولات لصبغ ذلك بالصبغة الصوفية متأثرين إلى حد كبير بالأفكار التي قال بها التصوف الفلسفي وبخاصة آراء ابن عربي (ت٦٣٨ هـ)، وفي بداية القرن الثالث عشر أظهرت الأغاخانية (١٢٣٣ هـ) والبابية (١٢٣٥هـ) والبهائية (١٣١٢هـ) تلك الأقوال والآراء ولم يضيفوا إليها أو يخرجوا عنها بل نادوا بها وانتهوا أيضاً إلى تأليه الإمام واعتباره مظهر التجلي الإلهي.

---

1 - شرف الدين الموسوي : المراجعات، ص ٣٦، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣ .

الفصل الثالث

التصـــــــــوف

أولا - التصوف السني :

إن كانت الشيعة قد حاولت تخصيص الولاية وقصرها على طائفة خاصة، فإن الصوفية قد وضعوها في موضعها الصحيح وفتحوا بابها لعامة المؤمنين، حيث لاقت الولاية اهتماما كبيرا منهم، مما جعل الولاية لب التصوف، ولذلك لا تخلوا إشاراتهم وأحاديثهم عن صلة ما بالولاية في ناحية من نواحيها المتعددة، فقد كانت قاسما مشتركا بينهم، يتناولوها كل منهم حسب وقته وحاله .

ولقد كانت الولاية أمرا شائعا بين المسلمين كحال من أحوالهم لا يحتاجون إلى تمييزه، وهذا في الصدر الأول من الإسلام، وإنما مست الحاجة إلى تمييزه فيما بعد الصدر الأول فنجد أن قدماء الصوفية قد تعرضوا لقضية الولاية من ناحية أساسية تدور حول الأساس الذي تقوم عليه الولاية، هل هو محض اختيار من الله ؟ أم هو جزاء وفاق لمحض وفاق العبد وإرادته ؟ أم أن الأمر قسمة بينهم ؟[1] .

١- إبراهيم بن أدهم :

لقد أشار إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٢ هـ) إلى الناحتين معا، ويرى أنها قد تكون بالمِنَة كما حدث له حينما هتف به الهاتف وهو في رحلة الصيد، وقد تكون بالجهد، حيث قال لرجل في الطواف : اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات، الأولى : تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة، الثانية : تغلق باب العز وتفتح

---

1 - للمزيد :

- الكاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية ص٧٩،
- الجرجاني : التعريفات، ص ١١٣ .

باب الذل، والثالثة : تغلق باب الراحة وتفتح باب الجهد، والرابعة : تغلق باب النوم وتفتح باب السهر، والخامسة : تغلق باب الغنى وتفتح باب الفقر، والسادسة : تغلق باب الأمل وتفتح باب الاستعداد للموت[1] .

وبذلك يكون إبراهيم بن أدهم قد أشار من جانب إلى مقامات الطريق كالزهد والورع والفقر والرضا والتوكل، ومن جانب آخر إلى أن الدعاء المستجاب لا يعلمه إلا الولي أو من له في الولاية قَدَم، لما رواه عنه القشيري(ت٤٦٥هـ) أنه بعد ما هتف به الهاتف ودخل الطريق وأصبح وليا عالماً عابدا زاهدا، رأى في البادية رجلا علمه الاسم الأعظم فدعا به[2]، وأيضا إلى الكرامة التي تُعتبر هبة ومنة من الله عز وجل وهي من ثمرات الولاية.

٢- ذو النون المصري:

وإذا انتقلنا إلى القرن الثالث وجدنا ذا النون المصري (٢٤٥ هـ) وسهل التسترى (٢٨٣ هـ) يشير إلى الطريقين معا، ويريان ما رآه إبراهيم بين أدهم من قبل، بمعنى أن هناك أولياء نالوا ولايتهم بمحض المنة الإلهية، وآخرين أدركوا بالجهد والعمل، فالولاية تكون ثمرة لارتباط الجانبين معا فقد يوجد الجهد ولا توجد المنة، ولكن المنة لا تكون إلا حيث يكون الجهد، وذلك المجهود لا يوجب الولاية لكن إهمال العمل يسقط السالك عن نظر العناية، ويتبلور هذا في قول أبي سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) من ظن أنه يبذل الجهد يصل إلى مطلوبه فممتن، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتمن[3] .

يقول ذو النون : من علامات المحب لله عز وجل : متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه مشيرا بهذا إلى قيمة العمل والجهد، ويقول في معرض حكايته عن نفسه في الطريق : قد تبت، ولزمت الباب إلى أن قبلني الله عز وجل[4]، فبداية الطريق عنده التوبة، وهي لا تأتي إلا بالجهد

---

1 - القشيري : الرسالة القشيرية جـ١ / ص٥٦.

2- القشيري : الرسالة القشيرية جـ١/ ص ٥٥.

3،4- المرجع السابق : جـ١ / ص ٣٩، ٥٩، ٦٠.

والعمل ولزوم المداومة على الفرائض، ثم بعد ذلك : المنة الإلهية والمتمثلة في القبول من الله تعالى[1].

٣- التسترى:

وكذلك سهل بن عبد الله التستري، يقول في ذلك : الولي هو الذي توالت أفعاله على الموافقة[2] (أي موافقة الشرع من الأوامر والنواهي)، وهو يشير بهذا إلى قيمة الجهد والورع والزهد في الطريق إلى الله ولا يتم هذا إلا بالتوفيق الإلهي والمنة الإلهية[3].

ويتضح من ذلك أن الاهتمام بالأساس الذي تقوم عليه الولاية والذي يدور حول ارتباط الجانبين معا، والجهد والمنة، وعلاقة هذا وارتباطه بالكرامة على سبيل الهبة والمنة، يعتبر رفضا لما ذهبت إليه الشيعة بقصر الولاية على الأئمة من أهل البيت وتوريثها، وأيضا قولهم بالوصية والعصمة والمعجزات التي أوجبوها لأئمتهم.

ومما هو جدير بالذكر، أن الأساس الذي تقوم عليه الولاية يرتبط ارتباطاً كبيرا بالطريق الذي يقطعه الواصلون من الأولياء، ويختلف بحسب مسلك كل ولي ومجاهداته، وهذا الطريق ذو مراحل أو منازل يتخطاها السالك مرحلة مرحلة، ومنزلاً منزلاً، فإذا استوفى السالك آداب مرحلة استطاع الارتحال منها إلى ما يليها، وهذه المراحل هي المقامات التي يقيم فيها السالك، أو يقيمه الله فيها حتى يستوفي أحكامه، بحيث يتحقق بها نفسا وقلبا، فيتصف بها وهو خلال مجاهداته، كالزهد والورع والفقر والرضا والتوكل، والتي أشار إليها إبراهيم بن أدم (ت١٦٢ هـ) .

وفي أي مقام أقام فيه السالك تصادفه بعض النوازل أو الأحوال التي تنزل بقلبه فلا تدوم كالشعور بالخوف أو الرجاء أو القبض أو البسط أو الأنس أو الهيبة، وورود مثل هذه الأحوال يساعد السالك على التمكن في مقامه والتثبيت في مجاهدته

---

1 - أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياءجـ٩ / ص ١١٨.

2 - القشيري : الرسالة القشيرية جـ٢ / ص ٥٢٣.

3 - المرجع السابق : جـ١ / ص ٩٢.

في الطريق، وهذه الأحوال لا يد للسالك في اجتلابها بخلاف المقامات التي ترتبط بمجاهدته ورياضته[1]، فالمقامات مكاسب والأحوال مواهب [2]

واختلاف الأحوال والمقامات حسب مسلك كل ولي جعل الصوفية الأوائل يضعون الأولياء في درجات وطبقات، كالأقطاب والأوتاد والنجباء والنقباء الأبدال،حيث نرى هذه الألقاب عند ذي النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) والتستري (٢٨٣هـ)[3]، ولكن هذه الألقاب لم تكن في هذا العهد قد نضجت بصورة كاملة، حيث يجمعهم لقب الأبدال من حيث إنه إذا مات واحد منهم أبدله الله بسواه، فسواء كان من الأقطاب أو الأوتاد أو النجباء فهو بدل من الأبدال .

ولقد استند الصوفية في ذلك على حديث منقطع الإسناد عن عليّ كرم الله وجهه، مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (أن فيهم يعنى – أهل الشام – الأبدال، أربعين رجلا، كلما مات رجلا أبدل الله تعالى مكانه رجلا)، ورواية أخرى عن عبادة بن الصامت (الأبدال في هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا) وفي رواية أخرى (على قلب إبراهيم خليل الرحمن) [4]، فهم من خواص الأولياء، الذين يحفظ الله الكون بوجودهم، فيسقيهم الغيث وينبت لهم الزرع ويدفع عنهم البلاء، ويسألون الله تعالى إكثار الأمم فيكثرون، ويدعون على الجبابرة، لذا لا تخلو منهم الأرض إلا إذا أراد الله إهلاك العالم[5] .

ومما يلاحظ هنا أنه لم ترد في الروايات إلا لفظ الأبدال، أما غير ذلك من الأقطاب أو النجباء أو النقباء أو الأوتاد فلم ترد في الأحاديث النبوية ولا كتاب الله عز وجل، ولا هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، لا بإسناد صحيح، ولا

---

1 – د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢/ ص٥٠ .

2 – الطوسى : اللمع ص ٦٥،٦٦.

3– أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء جـ٩/ ص ١٢٠، جـ١/ ص١٩٣.

السيوطى : الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال رقم ٧٥، المكتبة الأزهرية رقم (١٣٠ / ٢٤٩١مجاميع)، القاهرة .

4 – السيوطي : الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة ص ٤٤٣،٤٤٤ حديث رقم ٤٧٠ .

5 – السيوطى : الخبر الدال، ورقة رقم ٧١

ضعيف محتمل، والأرجح أنها من تأثيرات الأفكار الشيعية والتي كانت تجعل من الأئمة مركز الدنيا والدين وأمان أهل الأرض ومنازلهم المقدسة، وعندما جاء دور الصوفية وجدوا المادة مهيأة، وصادفت عندهم قبولا، لأنها تتفق مع اتجاههم العام في أنه لله عبادا اختصهم واصطفاهم، وجعلهم في المحل الأعلى من عنايته ورعايته، فنمت عندهم هذه الفكرة فقالوا بها وجعلوا الأولياء في طبقات ودرجات وفق مذهبهم وأرائهم[١] .

ويتضح من هذا أن العناصر الرئيسية التي تعتمد عليها نظرية الولاية كانت متداولة بين الصوفية منذ بداية عهدها مع اختلاف الوضوح والتحديد، واختلاف في المنازع والمشارب التي يصدر عنها كل صوفي، ولكن هذه العناصر لم تتبلور في صورة كاملة إلا في نهاية القرن الثالث على يد الحكيم الترمذي.

٤- الحكيم الترمذي (ت٢٨٥هـ):

يعتبر الحكيم الترمذي أول من صنف وعبر عن حقيقة الولاية، وعن درجات وطبقات الأولياء[٢]، حيث كانت فكرة الولاية عند الحكيم الترمذي هي حجر الزاوية في جميع مذهبه، وإن كان معظم السابقين والمعاصرين قد وجهوا عنايتهم نحو الإعداد النفسي والتربية الروحية وتأهيل المريدين لهذا المقام السامي مما أُدخل في باب الوسائل فإن الحكيم الترمذي جعل غايته وهي مقام الولاية مركز اهتمامه حتى أنه جعل أساس مذهبه كله قائم عليها[٣] .

ويُرجع الترمذي أساس الولاية إلى الخلقة الأولى أو بدء الخلق ويوم الميثاق، هذا من جانب ومن جانب آخر هو عداء الإنسان وإبليس،فيشير الترمذي إلى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال (إن الله قد خلق خلقه ثم جعلهم في ظلمة، ثم أخذ

---

1 - د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية، جـ٢ / ص ٥٦.

2 - الهجويرى : كشف المحجوب جـ٢/ ص ٤٤٨.

3- د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢/ ص٧.

من نوره ما شاء فألقاه عليهم، فأصاب النور من شاء الله أن يصيبه، وأخطأ من شاء الله أن يخطئه، فمن أصابه النور يومئذ اهتدى، ومن أخطأه ضل)❖.

ثم يعلق على ذلك بأن الله قد خلقهم يوم المقادير كالنجوم الذرارى، ثم سلبهم الضوء ووضعهم في ترابية التربة التي أراد أن ينشىء منها خلق أدم عليه السلام، فلبثوا في تلك الظلمة مقدار خمسين ألف سنة، صاروا خلالها ثلاثة أصناف، الصنف الأول فهو الكافر حيث صارت كلمتهم ختما على قلوبهم، وهو قوله تعالى **(ختم الله على قلوبهم)** – البقرة :٧-، فالختم غير مرفوع أبدا، والصنف الثاني : فهو المنافق حيث لم تستقر قلوبهم، ولهذا صارت كلمتهم قفلا على قلوبهم، ولم تصر ختما، والقفل قد يرفع ويفتح والختم لا يرفع أبدا، وذلك قوله تعالى (**أم على قلوبهم أقفالها)** – محمد :٢٤-، أما الصنف الثالث : فهو المؤمن حيث قالوا ربنا الذي يملكنا وهو دائم، يجعلنا حيث يشاء إن شاء جعلنا في ظلمه وإن شاء جعلنا في نور، ثم مدوا أيدى القلوب نحوه للتعلق به، فضرب بيديه على قلوبهم، فقال : أنتم لي، عملتم أو لم تعملوا، فصارت هذه الكلمة مكتوبة على قلوبهم، وهذا معنى قوله تعالى:**(أولئك كتب في قلوبهم الإيمان)** – المجادلة :٢٢-، فمن أصابتهم يده اليمنى فهم الأولياء، ومن أصابتهم يده الأخرى فهم عامة الموحدين، فهذه كانت صفة الخلق في البدء، ولمن يزل ينقلهم من حال إلى حال إلى أن نقلهم إلى الطينة التي خلق منها آدم عليه السلام[1] .

ويستدل الحكيم الترمذي على هذا بأن الله تعالى استخرج بني آدم من صلب آدم عليه السلام في يوم الميثاق وسألهم (ألست بربكم قالوا :بلى)- الأعراف : ١٧٢- ، فالكفار والمنافقين قد تجلى الله لهم بالهيبة، فقالوا : بلى، مخافة منه، فلم يكن ينفعهم إيمانهم، أما المؤمنون فقد تجلى الله بالرحمة فقالوا : بلى، مطيعين مختارين

❖ لم يرد بذلك اللفظ في كتب الأحاديث، ولكن أخرجه الترمذي في جامعة جـ٢ / ص ١٨٠، ومالك في الموطأ ص ٥٦٠ بلفظ (إن الله تبارك وتعالى خلق أدم ثم مسح على ظهره بيمينه حتى استخراج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال : خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون).

1 - الحكيم الترمذي : نوادر الأصول، ص ٤١٧،٤١٨.
نقلا عن د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ص٢٨٤.

فنفعهم إيمانهم، حيث وقع الميثاق بالنسبة لبني آدم جميعاً أما آدم عليه السلام فلم يؤخذ عليه الميثاق، ولم يستفهم، وإنما عفا عنه لأنه مصور يده، قد شاهد القربة ونال نور الجلال، وأبدل مكان الميثاق عرض الأمانة[1] .

ويلاحظ هنا تفسير الترمذى لهذه الآية، فهو يرى أن الله تعالى قد تجلى للكفار بالهيبة، ولهذا قالوا : بلى مخافة منه فلم ينفعهم إيمانهم، أما بالنسبة للمؤمنين فلقد تجلى الله لهم برحمته، ولهذا قالوا : بلى مطيعين مختارين، فنفعهم إيمانهم، ولكن هذا التفسير ينطوي على الجبر في مسألة الإيمان والكفر على الرغم من محاولة الترمذي في هذا التفسير تفادي ذلك من خلال قوله : مطيعين مختارين .

لأننا إذا سلمنا بصحة تفسير الترمذي يلزم منه القول بأن سبب الطاعة والنفاق أو الكفر هو نوع التجلي الذي أظهره الله تعالى لبني آدم، إن كان تجلي رحمة فإنه يستتبعه الإيمان، وإن كان تجلى هيبة يستتبعه الكفر، فيكون نوع التجلي هو العلة للإيمان أو الكفر وفي ذلك جبر، فكيف يتسق ذلك مع العدل الإلهي ؟

وعلى هذا يمكن القول أيضاً أنه يمكن بذلك أن يكون للعباد الحجة وهذا محال وينافي قول الله تعالى في كتابه (**فلله الحجة البالغة**) – الأنعام : ١٤٩-، ومن ناحية أخرى، فإن الترمذى لم يقم هذا التفسير على أي دليل نقلى صحيح سواء كان من الكتاب أو صحيح الحديث، فأقواله بصدد ذلك التفسير هي استدلال عقلي محض ولذا أتى منافياً لبعض الآيات وبالتالي لابد أن لا يؤخذ على علته.

أما الجانب الآخر وهو عداء الإنسان وإبليس، فيقول الترمذي : إن الله تعالى قد حرم القلب على إبليس وجعله بيد الرحمن، لكن آثاره تصل إليه من جريه في العروق، فمن أراد الله به خيرا حفظه من باطن قلبه فصار سليما لا يصله آثار إبليس ولا ظلمته، فإن إبليس قد سأل ربه خصلة، وهي السبيل إلى قلب الإنسان،

1- الحكيم الترمذي : غور الأمور ورقة ١٢٣أ، ورقة ١٦ ب.

نقلا عن د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ص ٢٨٨.

وللمزيد عن الترمذى :

- الفروق ومنع الترادف ، مخطوط بمكتبة الإسكندرية
- تحصيل نظائر القرآن ، مخطوط بمكتبة الإسكندرية

فحرم الله تعالى عليه ذلك، وجعل سبيله إلى النفس في العروق إلى حد القلب وليس القلب، وأصل العروق في النفس ورأسها في القلب، فإذا وصل للقلب آثار إبليس تغلب على صاحبه، ومن أراد الله به خير اختاره وجعله وليا أو نبيا لا يصل آثار سلطان إبليس إلى قلبه[1].

ويشرح الترمذي ذلك بأن النفس والقلب قد وضعا في كفتي ميزان، فإذا كانت الشهوة قد وضعت في النفس وجعل الهوى قائداً لجندها وأعوانها، فإن نور المعرفة قد وضع في القلب وجعل العقل قائداً لجنده وأعوانه، وإذا كان إبليس يزيد للنفس شهواتها ويدعوها إلى طريق الغواية، فإن الله قد أرسل رسله وأنزل كتبه ليستنير القلب من نور المعرفة فيدرك الحق ويتبع الرشاد، فيصبح الآدمي مطلوبا من الله بمقتضى ربوبيته وألوهيته، ثم هو مطلوب من إبليس بمقتضى دعواه في نفسه، وقد وضع الله في قلبه بينة من نور معرفته تهديه إليه وتدل عليه، فإذا دعاه إليه كان لدعوته شاهداً من المعرفة التي مَنَّ الله عيها بنورها في أصل خلقته، فالتقى الأصل بالفرع وعرف بذلك ربه وخالقه، ثم تظل في نفسه الشهوة لزينة هذه الحياة الدنيا، فإذا حركه إبليس بالهوى ومال إليه، وأقبل عليه، فعلى القلب أن يتخطى العقبتين أو الحجابين، فإذا عرف ربه وآمن زال أول حجاب، ويبقى بعد هذا حجاب النفس، وينبغي مجاهدتها ليصل إلى ولايته[2] .

وبهذا يتبين جانبان بارزان لبيان مفهوم الولاية وأهميتها عند الحكيم الترمذي، الأول : جانب المشيئة والمنة الإلهية، والثاني جانب الكسب والجهد من العباد، فكما ربط الحكيم الترمذي الأخلاق بالمعرفة، فإنه يربط هنا المشيئة الإلهية بالكسب والجهد في طريق الولاية، وإن كان إبراهيم بن أدهم (ت١٦٢ هـ)، وذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ)، وسهل التستري (٢٨٣ هـ) قد أشاروا إلى ارتباط الجانبين أو الطريقين، المشيئة والجهد قبل الترمذي (ت ٢٨٥ هـ)، إلا أن الترمذي قد توسع في شرحه

---

1 - الحكيم الترمذي : المسائل المكنونة ورقة ١٩أ.

2 - المصدر السابق : ورقة ٢٠ب.

لذلك، وحاول جاهدا أن يعمق هذا الارتباط وبأصله ويبرز أهميته في الولاية بإرجاع الأمر برمته إلى بدء الخليقة الأولى ويوم الميثاق.

ولم يقف الترمذي في تفسيره للولاية عند هذا الحد، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث طابق بين سر الوجود ومعنى الولاية وربط بينهما بحيث تبدو الولاية – التي هي في جوهرها العبودية المطلقة لله – جوهر هذا الوجود، وهيكل هذه الحياة، فالوجود والحياة هما العبودية الكاملة لله، وهذا – في رأي الترمذي – معنى قوله تعالى **(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)** – الذاريات :٥٦ -، يقول الترمذي : إن الله خلق الآدميين لتسبيحه وتقديسه، فإذا ظهرت المعاصي كانت سببا في زوال الأمر الذي عليه بُني خلق الآدميين، لكن تسبيح الله وتنزيهه وتقديسه يغسل الأدناس التي أحدثها بنو آدم .

وبذلك يستمر الوجود، وتقوم الأرض، وهذا معنى قوله تعالى **(وإن من شيء إلا يسبح بحمده)** – الإسراء : ٤ -، فولا التسبيح والعبادة لانقطع دور الحياة، وصارت الأشياء كلها مواتا، وبالتسبيح تقوم السموات والأرض ومن فيهن من العرش إلى الثرى، وبالتقديس يدوم الوجود لهم، والقائمون بالتسبيح والتقديس هم أمان الخلق، وبهم تقوم الأرض وتدوم النعم على أهلها، وهؤلاء الأولياء الذين ظهرت قلوبهم من مشيئات نفوسهم فأصبحت خالصة لربها حين تسبحه وتقدسه وتقوم بواجب الخدمة والعبودية له[١] .

ومن الجدير بالذكر أن الحكيم الترمذي يفرق بين النبوة والولاية بقوله : لقد أخذ الله تعالى ميثاق الرسول برسالته، وميثاق النبي بنبوته، وميثاق الولي بولايته، وهم كلهم يدعون إلى الله تعالى إلا أن الرسول يقتضي أداء الرسالة بالشريعة، والنبي يقتضي الخبر عن الله، ومن ردهما كفر، والمحدث أو الولي حديثه له تأييد وزيادة بينة في شريعة الرسول فهو يدعو إلى الله تعالى ويدل عليه[٢]، فالنبوة هي العلم بالله تعالى التام، أما الولاية فهي تابعة للرسالة والنبوة[٣] .

---

1 – الحكيم الترمذي : المسائل المكنونة، ورقة ١٢٣أ

2 – الترمذي : ختم الأولياء : ص ٣٥٢.

3 – المرجع نفسه : ص ٣٤٢.

والفرق بين النبوة والولاية، أن النبوة كلام ينفصل من الله وحيا معه روح (الوحي) من الله، والولاية لمن ولى الله حديثه على طريقة أخرى، وينفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق معه السكينة في قلب المحدث فيقبله ويسكن إليه وهذا الحديث هو ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة، وهو كالسر، ويقع الحديث من محبة الله تعالى لهذا العبد فيمضى مع الحق على قلبه[1].

ويشير الترمذي إلى أن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء، فالأنبياء أهل جبايته بمشيئته، والأولياء أهل هدايته بإنابتهم إليه، وذلك في قوله تعالى (الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب)- الشورى:١٣-، فمن اجتباه جذب قلبه إليه، ثم سار بقلبه تعالى على طريقه الذي جذبه إليه، ومن أناب فتح له على طريق إنابته إليه فهداه، فطريق الأنبياء طريق مختص، وطريق الأولياء طريق الجادة التي شرعها لعباده على الصدق و الوفاء بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق حتى يصلوا إليه، والأنبياء يسار بهم إلى طريق جذبهم لا على طريق النفس[2].

ويفرق الترمذي بين ولاية النبي وولاية الولي، حيث يعتبر بذلك أول من أشار إلى ولاية النبوة، يقول الحكيم : وإذا كان الله قد ولى الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل النبوة وكشف الغطاء، فقد ولى الأولياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محل الولاية فنال الأنبياء الوحي والعصمة، ونال لأولياء الحديث وأيدُوا بالسكينة[3].

وبهذا يفرق الترمذي أيضا بين العصمة التي للأنبياء وبين الحفظ الذي للأولياء، يقول الترمذي : العصمة للأنبياء، وهي مقصورة عليهم، فليس للولي عصمة، ولكن له الحفظ، وهو كرامة من الله لأوليائه، ويشترك الحفظ والعصمة في أن كليهما يحال بينه وبين ارتكاب الذنب، إلا أن للأولياء عثرات على قلب من يشاء منهم، فإذا ورد على قلب وليّ شبهة أو ريبة تلقته السكينة فضلاً من الله تسكن قلبه

---

1 - المرجع السابق : ص ٣٤٧.

2 - الحكيم الترمذي : ختم الأولياء، ص ٣٣٥.

3 - المرجع نفسه : ص ٣٣٦.

فتسكنه عن الريب والشبهة [1]، وكما أن للأنبياء المعجزات فللأولياء كرامات ولا يصل الولي إلى مرتبة النبوة، ولا تصل الكرامة إلى درجة المعجزة[2]

وكما فرق الترمذي بين طريق الأنبياء وطريق الأولياء، فهو يفرق أيضا بين طرق الولاية، حيث يشير الترمذي إلى أن الإنسان بمجرد دخوله في الإيمان، فهو دخول في الولاية بأبسط وأدنى معنى من معانيها، وهو المعنى العام الذي هو ولاية التوحيد وهو التخلص من الشرك بما مَنَ الله به عليه من المعرفة المحشوة بأنوار المحبة، وبعد ذلك نجد طريقتين إلى الله، الأول : طريق أصحاب الصدق في بذل الجهد، أو أصحاب الجهد في تحقيق الصدق، والثاني : طريق أهل المنة والجباية، ولكن من المحقق أنه لن يصل أحد من أصحاب الطريقين إلا عن طريق المنة الإلهية، غير أن احدهما أدركته منة الله بادئ ذي بدء فاختصرت له الطريق،وأراحته من بذل المجهود الذي يضطر الآخر إلى بذله، أما أصحاب الصدق أو الجهد فيمن الله عليهم برحمته وينقلهم إلى مرتبة الأحرار وهو طريق أهل المنة الإلهية، ومع ذلك لا يبلغ أحدهم مبلغهم، بل إنه يظل من أهل الصدق ولو نال مراتب أهل المنة[3] .

وطريق أهل الصدق والجهد (أولياء حق) يتشعب بأهله حسب فطرة كل منهم، حسب ما يبذله من نفسه في هذا الطريق، فمنهم من يفرمن العقاب، ومنهم من يرجوا الجزاء والتمتع بدار الثواب، ومنهم من رغب أداء حق الله دون رهبة من عقاب أو رغبة في الثواب، كل على قدر ما يستنير قلبه من أنوار المعرفة، وعلى قدر ما يجاهد لتحرير قلبه من أمر النفس وعبوديته لها ليصبح خالص العبودية لربه، أما العمل في حدود الشرع فيخرج صاحبه من الظلم ويهيئه للسعي بقلبه والارتقاء في درجات الولاية، فأولياء حق الله جاهدوا أنفسهم وصدقوا نيتهم في جهادهم لها وبذلوا الوسع والطاقة في تخليص قلوبهم من شراكها حتى يكونوا في محل القربة برحمة الله[4].

---

1 – المرجع نفسه : ص ٣٥٠.

2 – الترمذي : معرفة الأسرار، ص ٥٢.

3 – د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ص ٧٦،٧٧.

4 – الحكيم الترمذي : ختم الأولياء، ١١٨..

ومثل هذا الولي (ولى حق الله) الذي ثبت في مقامه، ووفي بشرطه، واطمأن إلى ربه لا يخيب الله تعالى رجاءه، ولا يضيع جهده ولا يبطل عمله وإنما تخرج له المنة والرحمة الإلهية، فتنقله في أدوار من التربية على قدر الرحمة التي نالته، وليس هذا جزاء له على عمله وجهده وإنما هو من باب الرحمة التي أدركته حيث يئس من نفسه والتجأ إلى الله ودعاه فرحمه ونقله إلى محل المقربين[١]، بعد أن انتقل من مُلك إلى ملك بعد أن ينتقل عن طريق الصدق إلى مرتبة الصديقين يقال له : وليّ الله، لأن الله قد ولى أمره، ونقله إلى محل القربة فأصبح من أولياء الله بعد أن كان وليا من أولياء حق الله[٢]، وعلى الرغم من انتقال ولى حق الله إلى القربة والمنة، إلا أن مطالبته بالصدق في مجاهدة النفس لا تنقطع في أي منهما ولكن جهاده في المرحلة الأولى أكثر مشقة[٣].

أما طريق أهل المنة فيتشعب بدوره إلى شعبتين، الأولى : لمن تناله المنة بادئ ذي بدء فتجذبه جذبا، وهو المجتبي أو المجذوب وتخرج له المنة من باب المشيئة، والشعبة الثانية : هي لمن بلغ غاية الصدق من أولياء حق الله فشملتهم رحمته وخرجت لهم منته فنالوا مجالسهم من منازل قربته، وهؤلاء المنيبون الذين كانوا أولياء حق الله، فأصبحوا أولياء الله، وكانوا من الصادقين فأصبحوا من الصديقين، وتخرج لهم منته من باب الرحمة[٤]، والفارق بين المنة التي خرجت لأهل الصدق من باب الرحمة والمنة التي خرجت للمقربين والمجذوبين من باب المشيئة، أن الأولى تكون بالنظر لمحتاج مفتقر بذل جهده، أما الثانية فهي غير مسبوقة بشيء من ذلك، وإنما لله وحده غير معلقة بشرط فهي تتجه نحو المقصود المراد تجذبه وتأخذه[٥] .

---

1 – المرجع السابق : ص ٣٣٤.

2– الترمذي : ختم الأولياء، ص ١١٧ .

3 – الترمذي : نوادر الأصول، ص ٨٩.

نقلا عن د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ص ١٠٧.

4 – الترمذي : ختم الأولياء، ص ١٣٣.

5 – الترمذي : المصدر نفسه، ص ٤٠٩

وبدء شأن المجتبي والمجذوب حيث تخرج له المنة من المشيئة أن يجذب إلى مرتبة القربى ليعتق من رق النفس ويصير حرا بغير تبعة، فالمجتبي حينما يحل في مرتبة القربى يؤخذ بما يؤخذ به المجتهد من خصال التربية والتهذيب حتى تتم له ولاية الله، يقول الترمذى : فكذلك شأن هؤلاء المجذوبين بجذبهم الله تعالى إليه ويجتبيهم على طريقه، فيتولى اصفاءهم وتربيتهم حتى يصفى نفوسهم الترابية بأنواره، وتبقى النفس صافية، وتمتد تلك التصفية، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل، وكشف لهم الغطاء عن المحل أهدى إليهم عجائب كلماته وعلومه حتى يصلوا من مُلك إلى مُلك ثم إلى مُلك المُلك، الذي هو نور اسمه (الله) وهذه الأملاك هي حجاب اسمه المخزون الأعظم كملك الرحمة والعظمة والجلال والجمال والبهاء والبهجة والسلطان[1] .

وبذلك يرى الترمذي أن الفرق بين طريق الإنابة والهداية وبين طريق الجباية إنما يكمن في بداية الطريق وكيفيته وسلوكه، فمرحلة طريق الإنابة بالصدق والجهد ثم خروج المنة من باب الرحمة وهي مرحلة الصديقين أولياء الله، ثم مرحلة المقربين في ملكوت الأسماء والصفات ثم إلى ملك الملك، وملك الملك هو نور اسمه (الله)، وعلى هذا فإن الترمذي يشير هنا إلى أولياء حق الله وأولياء الله واختلاف طرقهم.

ومن الملاحظ أن الصوفية قد تأثروا بهذا التقسيم الذي أورده الترمذي (ت ٢٨٥ هـ) بشأن المهتدي أو المنيب، والمجذوب أو المجتبي، فقالوا بالفرق بين المريد والمراد، فالمريد هو الذي قال الله تعالى عنه (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)- العنكبوت : ٦٩-، والمراد هو الذي يجذبه الحق جذبة القدرة ويكاشفه بالأحوال فيثير قوة الشهود منه اجتهادا فيه وإقبالا عليه وهو الذي قال الله تعالى عنه (الله يجتبي إليه من يشاء) – الشورى : ١٣ -، ومن الجدير بالذكر أن هذه الآية قد اعتمدوا عليها اعتمادا كبيرا في التفرقة بين المريد المهتدى المنيب وبين المراد المجتبي كما اعتمد عليها الترمذي من قبل .

1- الحكيم الترمذي : مجموعة رسائل مخطوطة : الرسالة الخامسة ورقة ٦ أ، ب .
نقلا عن د. عثمان يحي في تحقيقه لكتاب ختم الأولياء للترمذي، ص ٤١ .

وكما فرق الترمذي بين طريق الأولياء فهو أيضا يقسم الأولياء إلى طبقات، وأول هذه الطبقات هي طبقة الصادقين تتلوها طبقة الصديقين، فطبقة المقربين، ثم طبقة المنفردين من الأولياء في ملك الملك بين يديه، وتتصل هذه الطبقات بسلسلة من المقامات، وهذه المقامات تسلم بعضها البعض، أو بتعبير أخر أن التسلسل في هذه المقامات ينتقل من مقام إلى مقام من أول مقام من مقامات الأولياء حتى منتهى هذه المقامات، وهناك اعتبارات خاصة تجعل كل طبقة من هذه الطبقات تتميز بنوع من أنواع هذه المقامات، فليس كل أصحاب طبقة على مستوى واحد، والعامل المشترك بين هذه الطبقات كلها مع اختلاف مقاماتها هو عقدة الإيمان واتجاه النية والإرادة، فهي التي تستتر وراء كل عمل وتعطى له قدرة وتهيئ له محله ورتبته[1].

والطبقة الأولى من الأولياء وهي طبقة الصادقين، لها منازل أو مراتب أو مقامات تبدأ بالتوبة ثم الزهد ثم عداوة النفس، والمحبة والقربة وقطع الهوى والتطهير منه، ثم الخشية ثم الحرية[2]، أما الطبقة الثانية وهي طبقة الصديقين، فيرى الترمذي أن نهايات مقاماتها تعتبر بدايات الطبقة الثالثة وهي طبقة المقربين .

يقول الترمذي في هذا : إن الولي إن لم يبلغ عملاً في محل القربة نقله الله تعالى إلى مُلك الجبروت ليقوم بجبر نفسه، ومنعها بسلطان الجبروت حتى تخشع ثم ينقل إلى مُلك السلطان ليهذب فتذوب تلك العزة التي في نفسه وهي أصل الشهوات، ثم ينقل إلى مُلك الجلال ليؤدب، ثم ينقل إلى ملك الجمال لينقى، ثم إلى ملك العظمة ليطهر، ثم إلى ملك الهيبة ليزكى، ثم إلى ملك الرحمة ليوسع، ثم إلى ملك البهاء ليربى، ثم إلى ملك البهجة ليطيب، ثم إلى ملك الفردانية ليفرد، وهذه الأملاك التي يمر بها الولي هي أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى [3].

أما الطبقة الرابعة وهي طبقة المنفردين من الأولياء في مُلك المُلك بين يديه، ففيه المقام الذي تنتهي عنده المقامات وهو مقام الواحد الفرد حتى تنقطع الصفات وينقطع

1- الهجويرى : كشف المحجوب جـ٢ / ٤٤٨ .

2 - الحكيم الترمذي : غرس العارفين ورقة ٥٢ .
نقلا عن د. عبد الفتاح : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ٢٦٣ .

3 - الترمذي : ختم الأولياء، ص ٣٣٤ .

الكلام و العبارات، والمقصود بذلك أن الولي حين يصل إلى هذا المقام لا يعود لديه إدراك لشيء بل يكون الله وحده في وحدانيته وفردانيته هو كل شيء، ولا يستطيع العبد بعده أن يصل إلى شيء وهذا هو الولي المنفرد الذي يجلس في مُلك الملك بين يديه يناجيه كفاحا يولج مجلسه سماحا[١] .

ويشير الترمذي إلى أن البدلاء والنجباء والأمناء، عبارة عن أوصاف لطبقات الأولياء، فأولياء المنة من أول جذبهم يحلون في المرتبة دون شرط فيمرون بمقامات الصديقين وينالون في نفس الوقت خصائص المرقبين لأنهم لا شرط عليهم يلزمهم الوفاء به كالصديقين من أولياء الصدق، فيكونون على هذا الأساس بدلاء في مرتبة الصديقون ولكنهم قائمون في مقامات المقربين، أما الصديقون من أولياء الصدق فهم بدلاء مرتهنون بما اشترط عليهم من لزوم المرتبة وعدم مغادرتها بغير إذن .

وعلى هذا الأساس يمضى الحكيم بالنسبة لبقية الألقاب فأولياء الصدق والإنابة في مرتبة الصديقين قد يكونون بدلاء لكنهم لا ينالون مقامات المقربين إلا بعد أن يفوا بالشروط، وأولياء المنة في مقام الصديقين ينالون لقب الأبدال كما ينالون مقامات المقربين لأنهم لا شرط عليهم، فإذا انتقلوا إلى مرتبة المقربين نالوا مقامات المنفردين فكانوا من النجباء والأمناء، أما أولياء الإنابة إذا اقتضت المشيئة أن يكونوا من النجباء وأن يرتقوا إلى طبقة المنفردين فيكونون أيضا من الأمناء[٢] .

فالبدلاء والنجباء والأمناء هو خواص الأولياء ورجال الله في أرضه بهم تقوم الأرض وهم خلفاء الله الذين يغبطهم النبيون والشهداء يوم القيامة [٣] .

إذن فالأولياء يتدرج بهم الأمر في درجات الولاية بين منازل ومراتب ومقامات، حيث ينتقلون فيها من طبقة إلى طبقة من مُلك إلى مُلك، حتى يصلوا إلى مُلك المُلك بين يديه ليكونوا في قبضته، ينالون العلم بالله فرداً،مُلك الوحدانية الفردانية، وهو النور الأعظم الذي فاضت عنه الأنوار جميعاً وهذه الأنوار فاضت عن نور اسمه (الله).

---

1 – المرجع نفسه : ص ٣٣٦.

2 – د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ص٢٧٤.

3 – الترمذي : علم الأولياء ورقة ١٥٥أ.

ومن الجدير بالذكر أن الحكيم الترمذي قد حاول أن يجعل للأولياء خاتما كما أن للأنبياء خاتما، فأفرد كتابا❖ لذلك قال فيه : إن الله تبارك اسمه اصطفى من العباد أنبياء وأولياء وفضل بعض النبيين على بعض، فمنهم من فضله بالخلّة،وآخر بالكلام، وآخر بالثناء – الزبور – وآخر بإحياء الموتى، وآخر بالعصمة من الذنوب وحياة القلب، وخص محمدا صلى الله عليه وسلم بما لم يؤت أحدا من العالمين، وجعله خاتم الأنبياء، وكذلك الأولياء، فضل بعضهم على بعض وجعل لهم سيدا هو خاتم الأولياء(١) .

فكما أن للنبوة ختم وللأنبياء خاتم، كذلك الشأن بالنسبة للولاية والأولياء، وختم الولاية هو بمثابة المركز الذي تدور حوله الولاية، والغاية التي تتحقق فيه كمالاتها، وخاتم الأولياء كخاتم الأنبياء، ليس هو فقط آخر الأولياء مبعثا أو ظهوراً بل هو أسماهم مقاما وأرفعهم ذكرا.

ويشير الترمذي إلى أنه لا ينقض الدهر حتى يأتي الله بخاتم الأولياء، وهو القائم بالحجة لأنه أُعطى ختم الولاية كما أعطى النبي صلى الله عليه وسلم ختم النبوة، فيكون هذا الولي في مقام من أقرب المقامات، وفي مُلك الفردانية، اصطفاه الله تعالى بالمشيئة فكان من أولياء الله المنة والجذب، ويقول الترمذي في هذا : إذا أتى وقت زوال الدنيا، ابتعث الله وليا، اصطفاه واجتباه، وقربه وأدناه، وأعطاه ما أعطى الأولياء، وخصه بخاتم الولاية، فكان بذلك حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء، وبهذا الختم وجد عنده صدق الولاية، على سبيل ما وُجد عند محمد صلى الله عليه وسلم من صدق النبوة، فلم ينل منه العدو – الشيطان – ولا وجدت النفس سبيلا إلى الأخذ بحظها من الولاية (٢).

وإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق الولاية والعبودية، وُجد الوفاء عند هذا الذي ختم الولاية تماما، فكان حجة الله عليهم وعلى سائر الموحدين من بعدهم،

❖ - كتاب ختم الأولياء : وهو كتاب مشهور قام بتحقيقه د. عثمان إسماعيل يحيي .

1 - الحكيم الترمذي : ختم الأولياء، ص ٣٣٦.

2- المرجع السابق : ص ٣٤٤،٣٤٥.

وكان شفيعهم يوم القيامة، فهو سيدهم، ساد الأولياء كما ساد محمد صلى الله عليه وسلم الأنبياء، فينصب له مقام الشفاعة، ويثنى على الله تعالى ثناء، ويحمده بمحامد، يقر بفضله الأولياء، ولم يزل هذا الولي مذكورا في البدء : اولا في الذكر، وأولا في العلم، ثم هو الأول في المشيئة، ثم هو الأول في المقادير، ثم هو الأول في اللوح المحفوظ، ثم الأول في الميثاق، ثم الأول في المحشر، ثم الأول في الخطاب، ثم الأول في الشفاعة، ثم الأول في الجوار ثم الأول في دخول الدار، ثم الأول في الزيارة، فهو في كل مكان أول الأولياء، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء.

فهو عبد مقامه بين يديه في مُلك المُلك ونجواه وهو الذي تخطى جميع أملاك الأسماء إلى ملك الواحدنية الفردانية، فقد انفراد في وحدانيته ومقامه من خزائن المنن ومتناوله من خزائن القرب[1]، مرتبته القربة العظمى نقاه الله تعالى بنوره وفتح له الطريق إلى وحدانيته، وأطلعه على بدء الأمر، فبه ينطبق هذا العبد وبه يعقل وبه يعلم وبه يعمل، فهو سيد الأولياء وأمان أهل الأرض ومنظر أهل السماء وموضع نظر الله وسوطه في خلقه، يؤدب بكلامه ويرد الخلق إلى طريقه ويجعل منطقه قيد لقلوب الموحدين وفصلا بين الحق والباطل .

ويشير الترمذي إلى أن هذا الوليّ من الصنف الذين اجتباهم الله بمشيئته، لا من الصنف الذين ولى هدايتهم بإنابتهم، فهو عبد قد جذب الله تعالى قلبه إليه على طريق اصطفاء الأنبياء، لأن حاله هذه خرجت له من المشيئة فأجراه الله على خزائن المنن، فلم يزل يتولى تربيته قلبا ونفسا حتى رقى به إلى أعلى درجات الولاية وأدناه من محل الأنبياء بين يديه وأعطاه ختم الولاية لتقربه عين محمد صلى الله عليه وسلم في الموقف[2]، لأنه خاتم الأولياء وسيدهم وآخرهم بلغ المنتهى من أسمائه الذي هو بدء الأسماء (الاسم الأعظم)، ملك الوحدانية الفردانية(الله)[3]

---

1 - الهجويرى : كشف المحجوب جـ٢/ ٤٤٨.

2- المرجع السابق : ص ٤٠٦، ٤٢٠.

3 - المرجع السابق : ص ٣٣٥.

وبذلك حاول الترمذي أن يجعل للأولياء خاتماً، كما أن للنبوة خاتما، وإن كان ختم النبوة إنما يعنى كمال الصدق في العبودية وكمال العلم بالله، وأيضا آخر النبوة كذلك خاتم الأولياء، لذا نجد في وصف الحكيم الترمذي له أنه وصفه بكثير من أوصاف خاتم الأنبياء مع ملاحظة الفارق الأساسي، وهو أن أوصاف خاتم الأنبياء إنما تلاحظ في مستوى الولاية ودائرتها فتتفق الأوصاف لفظا ومعنى وتختلف درجة وكيفا وما صدقا، كل منهما تعنى الكمال والآخرية في الزمان في مستوى أو محيط دائرتيهما ،فخاتم الأنبياء هو آخرهم وأكملهم وخاتم الأولياء هو أيضا آخرهم وأكملهم[1] .

ويتضح من ذلك أن الحكيم الترمذي قد جعل كل اهتمامه في وضع نظرية للولاية تتسق عناصرها بعضها ببعض سواء من ناحية الكسب أو المشيئة أو طبقات الأولياء وتفاضلهم ومقامتهم، وجعل للأولياء خاتما وربط منتهى طرقهم بالاسم الأعظم الذي هو في رأيه (الله) ملك الملك وفاضل بينهم في الوصول إليه (ملك الفردانية والوحدانية والاسم الأعظم).

٥- الطوسي :

من الجدير بالذكر أن التصوف السني لم يضف الكثير عما قاله الترمذي وأورده في كتبه عن الولاية، إلا بعض الاختلافات اليسيرة في تقسيم المنازل والمقامات والأحوال، فالطوسى (ت٣٧٨هـ) يصف الأولياء بأنهم هم أمناء الله عز وجل في أرضه، وخزنة أسراره وعمله وصفوته من خلقه، وهم عباده المخلصون، وأولياؤه المتقون وأحباؤه الصادقون الصالحون، منهم الأخيار والسابقون والأبرار والمقربون، والبدلاء والصديقون، هم الذين أحيا الله بمعرفته قلوبهم، وزين بخدمته جوارحهم وطهر بمراقبته أسرارهم، توَّجهم عز وجل بتاج الولاية، وسبق لهم منه الحسنى بحسن الرعاية ودوام العناية [2]، فهم في مقامات بين يدي الله عز وجل بما قاموا

---

1 - د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية جـ٢ / ص ٣٧٤.

2 - الهجويري : كشف المحجوب جـ٢ / ص٤٤٨.

فيها – المقامات – من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل فوهبهم الله حقائق الأحوال .

ويحصر الطوسى المقامات في سبع، أولها التوبة ثم الورع ثم الزهد ثم الفقر ثم الصبر ثم التوكل وآخرها الرضا، والأحوال يذكرها الطوسى في عشر، أولها المراقبة ثم القرب ثم المحبة ثم الخوف ثم الرجاء ثم الشوق ثم الأنس ثم الطمأنينة ثم المشاهدة وآخرها اليقين الذي يراه أنه أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي[١] .

ويقسم الطوسى طبقات السالكين ثلاث طبقات، وهم الصادقون والصديقون والمقربون، ويعبر عنهم بعبارات مختلفة، كالعوام، والخواص، وخواص الخواص، والمقامات والأحوال عنده واحدة لكل الطبقات ولكنها تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى، فنراه يقول في مقام التوبة مثلا .. أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى التوبة، وتوبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة، وتوبة خواص الخواص من رؤية الحسنات والطاعات [٢]، ويقول في مقام الورع : فالأول ورع العموم، والثاني ورع الخصوص،والثالث ورع خصوص الخصوص [٣]وهكذا في باقي المقامات.

وكذلك الأحوال، يقول الطوسى : أول حال من أحوال أرباب القلوب حال المراقبة وهو حال شريف وأهل المراقبة على ثلاثة أحوال في مراقبتهم، الأول : حال الابتداء، والثاني :لمن راقب الحق بالحق في فناء ما دون الحق وتابع الرسول صلى الله عليه وسلم في أفعاله وأخلاقه وآدابه، والثالث : فهو حال الكبراء من أهل المراقبة، فإنهم يراقبوا الله تعالى ويسألونه أن يرعاهم فيها ، لأن الله عز وجل قد خص نجباءه وخاصته بألا يكلهم في جميع أحوالهم إلى أحد فهو تعالى الذي يتولاهم[٤] .

---

1 – المرجع السابق : ص ٦٥،١٠٢.

2 – المرجع نفسه : ص ٦٨،٦٩.

3 – السراج الطوسى : اللمع ص ٧١.

4 – السراج الطوسى : اللمع ص ٨٢، ٨٣.

ويقول في حال المحبة : وأهل المحبة على ثلاث أحوال، محبة العامة، ومحبة الخاصة، ومحبة خاصة الخاصة [١]، ويقول في حال اليقين : هو حال رفيع وهو أصل جميع الأحوال وإليه تنتهي وهو آخر الأحوال وباطن جميعها وجميع الأحوال ظاهر اليقين، ونهاية اليقين، وأهل اليقين على ثلاثة أحوال : الأول العموم أو المريدون، والثاني الأواسط وهم الخصوص، والثالث الأكابر وهو خصوص الخصوص[٢] .

ويشير الطوسى إلى أن كل مقام أو حال يقتضي المقام أو الحال الذي يليه، فمقام التوبة يقتضي مقام الورع، والورع يقتضي الزهد،والزهد يقتضي الفقر، وهكذا إلى آخر المقامات وهو الرضا وكذلك الأحوال، فيرى الطوسي أن الرضا آخر المقامات ثم يقتضي من بعد ذلك أحوال أرباب القلوب ومطالعة الغيوب، فالمراقبة تقتضي حال القرب، وحال القرب يقتضي من بعد ذلك أحوال أرباب القلوب ومطالعة الغيوب، فالمراقبة تقتضي حال القرب، وحال القرب يقتضي حال المحبة وحال الخوف والرجاء إلى آخر الأحوال، فحال المشاهدة يقتضي حال اليقين[٣] .

ويعنى هذا أن السالك يتدرج في المقامات والأحوال إلى أن يصل إلى أن يكون من خواص الخواص الذين يعرفون (الله) عن طريق معرفة الصفات التي تدل عليها الأسماء الحسنى والتخلق بها والتعلق بالاسم الله الجامع لجميع معاني الأسماء الحسنى[٤].

٦- أبو حامد الغزالي :

وما نراه عند الطوسي من الأحوال، نراه عند الغزالي (ت٥٠٥ هـ) من المقامات، فالطوسي جعل المحبة من الأحوال، والغزالي جعلها آخر المقامات والغاية القصوى، فلقد أشار الغزالي إلى أن المقامات تبدأ من التوبة التي هي أول

---

1 - المرجع السابق : ٨٦، ٨٧

2 - المرجع نفسع : ص ١٠٢، ١٠٣.

3 - الغزالي : إحياء علوم الدين جـ٤ / ص٢.

4 - قارن في المقامات والأحوال :

ـ القشيري : الرسالة ص ٥٥، ص ٧٦ وما بعدها .

ـ الكاشاني : معجم مصطلحات الصوفية ص ١٩٠ وما بعدها .

مبدأ طريق السالكين، وأول إقدام المريدين ومطلع الاصطفاء والاجتباء للمقربين، ثم الصبر والشكر ثم الخوف والرجاء ثم الفقر والزهد ثم التوكل، وأخر هذه المقامات مقام المحبة[1] .

ويصف الغزالي أعلى السالكين في هذه المقامات بأنهم من طبقة الصديقين المقربين الموقنين، ويرى أن كل مقام من تلك المقامات ينتظم من ثلاثة أمور : معارف وأحوال وأعمال، والمعارف هي الأصول وهي تورث الأحوال وتوجبها، والأحوال تثمر الأعمال، فالأول موجب للثاني والثاني موجب للثالث[2]، ويوصف المقام بأنه من المقامات إذا ثبت وأقام فيه السالك بموجب العلم والحال والعمل، ويسمى من الأحوال إذا كان عارضا سريع الزوال[3] .

إذن فالغزالي يرى أن السالك يتدرج في المقامات والأحوال ابتداء من مقام التوبة سواء كان مريداً أو مراداً إلى أن يصل إلى مقام المحبة الذي هو الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وسائر المقامات، فإن مقام المحبة هو غاية مقامات الأولياء، حيث إن الله تعالى قد نزه قلوب أولياءه عن الالتفات إلى الدنيا، وصفى أسرارهم من ملاحظة غير حضرته، ثم استخلصها للعكوف على بساط عزته، ثم تجلي لهم بأسمائه وصفاته حتى أشرقت قلوبهم بأنوار معرفته ومحبته، وحينئذ يكون الولي مستغرق الهمة والقلب في معرفة (الله) وهو على بساط القرب والمحبة[4]

---

1 - الغزالي : إحياء علوم الدين جـ٤ / ص٣، ٦١.

2 - المرجع نفسه، جـ ٤ / ص ١٣٩ .

3 - المرجع نفسه : جـ٤ / ٢٨٦.

4 - الغزالي : المقصد الأسنى، ص ٤٥، ٤٦ .

وانظر معه : ابن قيم : مدراج السالكين جـ ٢ / ص٥٣٤.

٧- نجم الدين كُبرى :

وإن كان الغزالي قد جعل المحبة هي الغاية العليا من المقامات وآخرها فكذلك نجم الدين كبرى (ت ٦١٨ هـ) إلا أنه قد أضاف إليها العشق يقول نجم الدين : ونهاية الأمر المحبة ثمرة المعرفة ونهايات المحبة بدايات العشق، فالمحبة للقلب والعشق للروح والسر يجمع الأحباب والهمة أثر الجمع[١]، ولقد ربط نجم الدين معرفة الاسم الأعظم بالولاية، وجعل معرفته من علامات الولي وحصول الولاية شرط معرفته، فيقول في هذا : ومن علامات الولي أن يؤتى اسم الله الأعظم يدعو الله تعالى به فيجيبه[٢] .

ولا تتسم الولاية للسيار إلا في الدرجة الثالثة، والدرجة الأولى : التلوين أو العلم أو علم اليقين أو العبادة وفناء صفات العبد أو التجريد أو العبارة، والدرجة الثانية : هي التمكين أو الحالة أو التفريد أو حق اليقين والعبودية أو الفناء عن الحالة في المحمول أو الفناء في صفات الحق أو الإشارة، والدرجة الثالثة : هي التي تتم عندها الولاية وهي التكوين أو الفناء عن المعاني في المعاني أو عين اليقين والأنس والهيبة[٣].

وفي الدرجة الثالثة التي هي التكوين والتي عندها يوصف السيار بالولاية، ويؤتى اسم الله الأعظم يؤتى كذلك (كُن)،(وكُن) ثمرة حصول الاسم الأعظم والولاية، وهي أمر الحق في قوله (**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**)- النحل : ٤٠-، فإذا فنيت إرادة الولي في إرادة الحق، وكانت إرادته إرادة الحق، فما يريد الحق شيئاً إلا يريده العبد، ولا يريد العبد شيئاً إلا يريده الحق[٤]، وإليه الإشارة بقوله (**وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين**) – التكوير : ٢٩-، بذلك يشير الإمام نجم الدين كبرى إلى أنه لا تتم الولاية إلا للدرجة الثالثة وهي عين اليقين حيث تكون إرادة الولي هي إرادة الحق .

---

1 – نجم الدين كبرى : فوائح الجمال وفواتح الجلال، ص ١٨٣،١٧٧ .

2– المرجع نفسه : ص ٢٤٧ .

3 – المرجع نفسه : ص ٢٥٦،٢٤٩.

4 – نجم الدين كبرى : فوائح الجمال، ص ٢٥١.

تعليق :

ومن ذلك يتضح أن أساس الولاية في التصوف السني قائم على الجهد الموافق للشرع والمنة الإلهية، لأن الولاية أثر لمجموع الأمرين، الرعاية الإلهية وجهد العبد، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من محاولة الالتزام بالكتاب والسنة لموافقة الشرع في التصوف السني إلا أن الأمر لم يخل من تسرب بعض الأفكار الشيعية كالنجباء والأوتاد والنقباء وأيضاً القول بفكرة ختم الولاية وخاتم الأولياء، ومما هو جدير بالذكر أن هذه الأفكار لم تؤخذ كما هي بمفاهيمها الشيعية ولكن تبلورت بمفاهيم تتناسب مع الشريعة في التصوف السني.

ومن أهم الأمثلة على ذلك أن فكرة ختم الولاية، نجد أن أول من قال بها في المجتمع الإسلامي هو ابن سبأ (محمد خاتم الأنبياء وعلى خاتم الأوصياء)[١]، ولكنه جعل عليّ خاتم الأوصياء لينتقل به إلى درجة الألوهية بعد ذلك فجعله إله، ثم نقل الألوهية بعد وفاة الإمام عليٍّ إلي نفسه[٢]، فكانت فكرة الختم تنطوي على معاني الحلول وإدعاء الألوهية .

أما عند الترمذي فهي تحمل معنى التوحيد والتنزيه والعبودية في أعلى درجاتها في دائرة الولاية التي هي أدنى درجة من مرتبة النبوة وليس بينهما درجة، فما بعد الولاية في أعلى درجاتها إلا النبوة، حيث فرق الترمذي بين طريق الولاية وطريق النبوة[٣]، فلم تكن فكرة خاتم الأولياء عند الترمذي تحمل في طياتها معاني

ادعاء النبوة أو الألوهية كما هو الحل عند ابن سبأ، ولكن الترمذي حاول أن يجعل للولاية والأولياء خاتما، كما أن للنبوة والأنبياء خاتما، كل في دائرته وأراد الترمذي بختم الولاية معنى الكمال والدرجة العليا في صدق العبودية والتوحيد .

ولكن في الحقيقة أن لفظ خاتم الأولياء لا يوجد في كلام أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا له ذكر في كتاب الله ولا سنة رسوله على حد تعبير ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)،

1- المقريزي : الخطط جـ ٣/ ص ٣٠٢.

2 - النوبختي : فرق الشيعة، ص ٢٠ .

3 - الترمذي : ختم الأولياء، ص ٣٣٥.

وما قاله الترمذي عن خاتم الأولياء من أنه آخر الأولياء، في آخر الزمان، وتفضيله وتقديمه على مَنْ تقدم من الأولياء، ووصفه بصفات خاتم الأنبياء، وإن كان قد فرق بينها فقد جعل بذلك خاتم الأولياء في مرتبة موهومة لا حقيقة لها .

وأثار مشكلة تفضيل أحد من الأولياء على الصحابة كأبي بكر (١٣ هـ) وعمر (٢٣ هـ) وعثمان (٣٦ هـ) وعلي (٤٠ هـ) وأمثالهم من العشرة المبشرين بالجنة، فلا يوجد في النصوص سواء كانت من الكتاب أو السنة ما يؤيد كلام الترمذي في تفضيل آخر الأولياء على الصحابة والسابقين من المهاجرين والأنصار، ولكن هناك أحاديث تنكر هذا وترجح تفضيل الصحابة، بل والعصر الأول للإسلام، وهو عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، كما قال عليه الصلاة والسلام (لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، ولكنه أخي وصاحبي وقد اتخذ الله عز وجل صاحبكم – يقصد نفسه – خليلا)[١] .

وعن أنس بن مالك (٩٣ هـ) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أرحم أمتي بأمتي أبي بكر وأشدهم في دين الله عمر وأصدقهم حياء عثمان وأقرأهم لكتاب الله أبي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ألا وإن لكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح)[٢]، وقال صلى الله عليه وسلم (خرجت من باب الجنة، فأتيت الميزان، فوضعت في كفة وأمتي في كفة، فرجحت بالأمة، ثم وضع أبي بكر فرجح بالأمة، ثم وضع عمر مكان أبي بكر فرجح بالأمة)[٣] وقال صلى الله عليه وسلم (لو كان بعدي نبي لكان عمر)[٤] وفي الصحيح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (خير القرون القرن الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)[٥] .

1- أخرجه مسلم في صحيحه عن حديث عبد الله بن مسعود جـ ١ / ص ٣٥١ .

2- أخرجه الطبري في الرياض النضرة جـ ١ / ٣٥، القاهرة،١٩٨٠.

3 - أخرجه البخاري في صحيحه فضائل أصحاب النبي جـ٢ / ص ٣٤٢، ابن حنبل: المسند، جـ ١ / ص ٣٥.

4 - مسلم : جـ ٢ / ص ٣٥٦.

5- متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه جـ ٢ / ص ٢٨٧، مسلم في صحيحه جـ ٢ / ص ٤١١ .

والأحاديث كثيرة تدل على أفضلية الصحابة في أمة محمد صلى الله عليه وسلم وأيضا أفضلية عصره على باقي العصور، وهذا يدل على ضعف فكرة ختم الولاية وخاتم الأنبياء في آخر الزمان لما تدل عليه الأحاديث النبوية الشريفة من تفضيل السابقين من الصحابة على المتأخرين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هي عدم وجود نصوص تؤيدها سواء من القرآن الكريم أو السنة المحمدية الشريفة.

ثانيا - التصوف الفلسفي :

هذا بالنسبة لمفهوم الألوهية وعلاقته بالولاية في التصوف السني، أما بالنسبة للتصوف الفلسفي فلقد تأثرت نظرية الولاية بالآراء الشيعة وبخاصة الإسماعيلية الباطنية كما هو الحال عند شهاب الدين السهروردي الإشراقي (المقتول ٥٨٨ هـ) وابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) وعبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥ هـ) .

١ - السهروردي:

يشير السهروردي إلى أن الإمامة عالمية تبدأ من الخليفة وتشمل جميع الأمم والديانات، وللإمام وظيفة مزدوجة فمن ناحية هو القائم بالتعليم في عصره، ومن ناحية أخرى هو إحدى الدعامات الميتافيزيقية التي يقوم عليها بناء الكون، فهو القطب والعامل الجوهري في حفظ الكون وتكامله، وهو الإمام الكامل أو الولي الكامل والحكيم المتأله، وهو المتوغل في التأله[1] لأنه خليفة الله، فهناك عباد متألهون يتوسلون بالنور إلى نور، فهم صاعدون إلى السماء وهم قاعدون على الأرض ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبدا[2] .

ويرى السهروردي أن للإمام في كل زمان من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق التشريع، من حيث التأويل والتجديد، لأن الإمامة في

1- شهاب الدين السهروردى : هياكل النور، ص ١٢، تحقيق وتعليق : د. محمد على أبو ريان،القاهرة، ١٩٥٧م .

2- المرجع نفسه : ص ٨٨ هيكل ٨٩.

رأيه مرتبة استعداد لتلقي إشراق الأنوار العليا من نور الأنوار ولذلك فإنها عالمية، يقول السهروردي : ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط من الحكمة، ومن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض، والاختلاف بين متقدمي الحكماء و متأخريهم، إنما هو في الألفاظ والعادات[1]

إذن فإن مفهوم الولاية والإمامة عند السهروردي متأثر بآراء الشيعة الباطنية، فالإمامة عنده أبدية أزلية، والصفة الرئيسية للإمامة هي التوغل في التأله، ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث، أفضل من التوغل في التأله وحده، وهذا ما جعل ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) يقول عنه أنه يفضل الولي أو الإمام على النبي .

ومن ناحية أخرى هي أن السهروردى يشير إلى أن هناك صفة للإمام وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهي من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوار هذه الأنوار، فليس هو كالوحي بالمعنى الديني الخالص، ولكنه إشراق وفيض نوراني من (نور الأنوار) يختص به من استحقه من أرقى السالكين في عصره، وهو الواصل حقا إلى مقام الحضرة الإلهية (نور الأنوار) وهو الكامل في العلم والعمل، فالإمام هو الإنسان الكامل وهو علة وجودية يستند إليها الكون والأئمة والأولياء على اختلاف عهودهم، فهو الواسطة بين عالم الأمر وعالم الخلق، وهذه النظرية لا شك متأثرة إلى حد كبير بالآراء الصابئية التي انحدرت إلى القرامطة والباطنية، لأن السهروردي جعل الولاية أو الإمامة حقيقة كونية تندرج تحتها النبوة وهذا ما جعله يقول : إن الأرض لا تخلو من إمام فكيف ينتهي المرسلون عند محمد؟ وهذا ما يلقى نورا على سبب مقتله[2].

٢- ابن عربي :

وأيضا ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) فلقد تأثر مفهوم الولاية عنده بالأفكار الشيعية وبخاصة فكرة ختم الولاية وفكرة النقباء والإنسان الكامل، ويرتبط ذلك بنظريته في

1- د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ص ٢٨، ص ١٠٥، بيروت ١٩٦٩م.

2- المرجع السابق: ص ١٠٦،١٠٨.

وحدة الوجود، فيرى ابن عربي أن حقيقة الولاية هي تولى الله تعالى من شاء من عباده برسالة أو نبوة أو إيمان، ونحو ذلك من أحكام الولاية المطلقة، فكل رسول لابد وأن يكون نبيا، وكل نبي لابد وأن يكون وليا وكل ولي لابد وأن يكون مؤمنا، لأن الولاية المطلقة هي المحيطة العامة والدائرة الكبرى، ومن حكمها أن يتولى الله من شاء بالنبوة والرسالة والإيمان [1] . وبهذا يفرق إبن عربي بين الولاية والنبوة والرسالة، فالولاية المطلقة عبارة عن دائرة يندرج فيها النبوة والرسالة والولاية الخاصة التي هي ولاية الولي، فهناك ولاية للنبي والرسول، وولاية للولي أو العارف.

ولذا يقول ابن عربي : النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحوى عليه الولاية من المراتب، فإن تكلم النبي أو الرسول بكلام خارج عن التشريع والأحكام – ولا يقصد هنا التناقض بين الكلام الخارج عن التشريع والتشريع نفسه، بل المقصود بلفظ خارج أي كلام ليس من التشريع والأحكام – فمن حيث هو ولي أو من حيث ولايته ومقامه، وهو بهذا عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع، ولا يعنى هذا أن الولي أعلى من النبي، ولكن النبي أو الرسول من حيث هو ولي أتم وأكمل من كونه نبي فالولي تابع للنبي والرسول باعتبار أنه من أمته، والتابع له أعلى منهم، ولا يدرك التابع المتبوع ولا يصل إلى درجته ولهذا فإن النبي أو الرسول أعلى من الولي أو العارف[2] .

وبعد أن فرق ابن عربي بين ولاية النبي وولاية الولي في الولاية المطلقة يشير إلى أن الولاية المطلقة هي نعت إلهي، وهذا النعت هو للعبد خلق لا تخلق، لأن الولي اسم من أسمائه تعالى، وعندما يطلق هذا الاسم على العبد فهو يطلق بمعنى المفعول لا بمعنى الفاعل لأن الله سبحانه سمى به نفسه بمعنى فاعل، فينبغي أن لا يطلق ذلك الاسم على العبد، وإن أطلقه الحق عليه فذلك إليه تعالى ويلزم الإنسان عبوديته[3]، فإن الولاية نصر أي نصر الناصر، وعندما كان هذا النعت للإله كان عام التعلق من الطرفين ولكن لا يشعر بتعلقه عموما من الجانب

1- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٢ / ٢٥٦ .

2،3- المرجع السابق : جـ١ / ص ١٣٥،١٣٦ .

الإلهي، وعموم تعلقه من الكون أظهر عند الجميع، لأن نعت الولاية لا ينسبه الله لنفسه إلا بتعلق خاص، للمؤمنين خاصة والصالحين من عباده[1] .

وبما أن حقيقة الولاية هي تولي الله تعالى من شاء من عباده برسالة أو نبوة أو إيمان والبشر والملائكة من أصناف العباد، فلذلك يقسم ابن عربي الولاية إلى قسمين يرتبط بعضهما ببعض، الأول : الولاية البشرية، وهي على قسمين عام وخاص، والعام في قوله الله تعالى (**والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض**)- الأنفال : ٧٢-، وذلك في المؤمنين، وقال تعالى (**والذين كفروا بعضهم أولياء بعض**)- الأنفال: ٧٣-، وذلك في الكافرين، فالعامة بما في قوتهم من إعطاء النصائح المعلومة في الكون فهم مسخرون بعضهم لبعض .

أما الولاية الخاصة فهي في قول الله تعالى (**والله ولي المتقين**) – الجاثية : ١٩-، وهذه الولاية مقيدة وخاصة بما للمتقين المؤمنين من الولاية التي هي النصرة في قبول أحكام الأسماء الإلهية بمجرد أفعالهم وما يظهر في أكوانهم، لكونهم قابلين لآثار الأسماء فيهم فينزلون بهذه الولاية منازل الحقائق الإلهية، فيكون الحكم لهم مثل ما هو الحكم للأسماء بما هم عليه من الاستعداد، وهذه الولاية في أصحاب الأحوال أقل من ظهورها في أصحاب المقامات في الخصوص[2] .

أما القسم الثاني فهو الولاية الملائكية، ويقسمها ابن عربي إلى ثلاثة أصناف حسب أصناف الملائكة، الأول : صنف مهيم لما أوجدهم الله تعالى، فلقد تجلى لهم في اسمه الجميل فهيَمَهَم وأفناهم عنهم فلا يعرفون نفوسهم ولا من هاموا فيه وهؤلاء الملائكة ليس لهم من الولاية إلا ولاية المكنات، والثاني : الملائكة المسخرة، ورأسهم القلم الأعلى وهو العقل الأول سلطان عالم التدوين والتسطير، وكان وجودهم في العالم المهيم غير أنه حجبهم الله عن هذا التجلي

---

1 – المصدر نفسه : جـ ١ / ص ٢٣٠ .
2 – المصدر نفسه : جـ٢/ ص ٢٤٧، ٢٤٩.

لما أراد أن يهبهم من رتبة الإمامة في العالم، وللقلم الأعلى والعقل الأول ولاية تخصه وتخص ملائكة التسخير[١] .

والأثر الشيعي في فكر ابن عربي هنا واضح من حيث أن العقل الأول له من رتبة الإمامة في العالم، فكأنه يريد بذلك أن يجعل للإمامة دعامة ميتافيزيقية تتصل بالإمامة في عالم الخلق (البشرية) كما ذهب إلى ذلك السهروردى (المقتول ٥٨٨ هـ) والذي تأثر بدوره بآراء الإسماعيلية الباطنية عن الإمامة.

ويشرح ابن عربي كيفية ارتباط الولاية البشرية بالولاية الملائكية بقوله، إن ملائكة التسخير وعلى رأسهم العقل الأول تكون ولايتهم عبارة عن نصرتهم للمؤمنين الأولياء عن طريق الدعاء، والله عز وجل يجيب دعوة الداعي إذا دعاه، وهو في قوله تعالى (**الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم، ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم، وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم**)- غافر :٧-٩ .

ومن نصر ملائكة التسخير نصرتها للملائكة الموكلين بقلوب بني آدم ينصرونهم الدعاء على أعدائهم من الشياطين أصحاب اللّمات الموكلين المسلطين على القلوب [٢]، ولذا قالوا (وقهم السيئات).

أما الصنف الثالث ملائكة التدبير، وهم الأرواح المدبرة لأجسام العالم المركب وهذه المدبرة في النفوس الناطقة، فإن الولاية فيها نصرتها لله فيما جعل من أخذها به سعادتها وسعادة جسدها التي أمرت بتدبيره، فيأتي الطبع فيزيد نيل غرضه، فينظر العقل ما حكم الشرع الإلهي في ذلك الغرض فإن رآه محمودا

---

1 - المصدر نفسه : جـ٢ / ٢٥٠.

2 - ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ٢٥١.

عند الله أمضاه، وإن رآه مذموما نبه النفس عليه وطلب منها النصرة على قمع هذا الغرض المذموم فساعدته، فنصرت العقل بقبول الخير[1]،إذن فهدف تقسيم الولاية عند ابن عربي ولاية بشرية وأخرى ملكية والربط بينهما، هو جعل الولاية المطلقة تدور أحكامها بين العالم البشري والعالم الملائكي على الدوام باقية موجودة بوجود الخليقة والوجود.

ولكن كيف يفسر ابن عربي العلاقة بين الولاية ومفهوم الألوهية ؟ لقد سبق القول بأن ابن عربي يرى أن العارف أو الولي هو الذي تحقق بالوحدة، أي علم وحدة الوجود وعلم أن العبد يعتبر أعظم مجالي الحق ولا يعرف تلك الحقيقة إلا العارف أو الولي كشفا وذوقا[2]، ولذا لا يعرف ذلك إلا من له في الولاية قَدَم ومن عرفه تحكم في العالمين فلا يميل إلى شيء سواه[3]، فيستطيع العارف التصرف في العالم الخارجي .

ويفسر ابن عربي ذلك عن طريق قوة وأداة تكون عند الولي أو العارف يسميها (الهمة) ويصل الولي في رأي ابن عربي إلى درجة التصرف في الأشياء بتلك الهمة حينما يتحقق بالوحدة

ويشير في ذلك إلى أن الهمة على ثلاث مراتب هي مرادفة للصدق، وتارة أخرى يشير إلى أنها الصدق، المرتبة الأولى هي همة التنبيه، والثانية هي همة الإرادة، والثالثة همة الحقيقة، والأولى هي تيقظ القلب لما تعطيه حقيقة الإنسان مما يتعلق به التمني سواء كان محالا أو ممكنا فهي مجرد تجرد القلب للمنى، والثانية وهي أول صدق المريد فهي همة جمعية، فإن النفس إذا اجتمعت أثرت في أجرام العالم وأحواله من القوة في تصريف الموجدات وللنفوس بالعلم، وأما

---

1 - المصدر نفسه : جـ ٢/ ص ٢٥٢.

2- المصدر نفسه : جـ٢ / ٦٤١، و فصوص الحكم :جـ١ / ص ١٨٢.

3 - ابن عربي : النور الأسنى ص ١٦.

الثالثة فهي جمع الهمم بصفاء الإلهام، وهي خاصة بالأولياء الأكابر الذين جمعوا هممهم على الحق والصدق وصيروها واحدة لأحادية المتعلق[1] .

والفعل بالهمة أعظم تأثيرات التولية الإلهية للعبد، من حيث أن النفس ناطقة لا من حيث الحرف في الكلام اللفظي بل من حيث النطق الذي يليق بها[2]، فالعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة[3]، يستطيع الولي بها أن يخلق أمورا وجودية خارجة عن محلها وهي قوة غريبة . لا يعرف بالضبط ماهيتها، يسلطها العارف على أي شيء يريد أن يحدث به أثرا فيحدث ذلك الأثر، وهذه القوة لا يمكن أن يفهمها أو يدرك عملها إلا الذين منحوها وهم العارفون المتحققون بالوحدة[4] .

ولا يعنى ذلك الخلق لدى الولي بالهمة أن يكون هو الخالق وإلا لكان هناك حلولا واتحاداً، وهذا مناقض لما ذهب إليه ابن عربي في وحدة الوجود، ولكن فعل الخلق هنا هو من فعل الحق، ولكن بواسطة الإنسان أو العبد أو الولي المتحقق بالوحدة في الوحدة باعتباره أعظم مجاليه، فالولي حينئذ يكون قد فنى عن صفاته البشرية وبقى بصفاته الإلهية وتحقق بها، فهو أعظم مظهر في إظهار قوة الخلق عند الله.

ذلك لأن الخلق الإنساني بهذا المعنى يحتاج إلى جمع الهمة، أي التوجه التام بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها إلى خلق ما يريد خلقه أو تغيير ما يريد تغييره ولا يتسنى هذا إلا للولى[5]، وهذا هو المعنى الذي أشار إليه ابن عربي في قوله (وهذه مسألة لا يمكن أن تُعرف إلا ذوقا كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحيت،فعلم عند ذلك بمن ينفخ

---

1 - ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ص ٥٢٦ .

2 - المرجع نفسه : جـ٢ / ٦٨ .

3 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ١ / ص ٥٢٦ .

4 - المرجع نفسه : جـ٢ / ص ٧٩،٧٨ (التعليقات) .

5 - ابن عربي : فصوص الحكم ك جـ٢/ ص ٨٠ (التعليقات) .

فنفخ)[1]،وبصرف النظر عن مصداقية فعل البسطامي هذا، لأنه بعيد كل البعد عن التشريع والتصديق، إلا أن ابن عربي يستشهد بتلك الواقعة أو الكرامة للبسطامي ليدل على ما يرمي إليه في أقواله عن الهمة.

والوجه الثاني في الخلق أو خلق الولي هو الذي يشير إليه ابن عربي في قوله : فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، فإذا خلق العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضا، فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة لا يغفل والعبد لابد له أن يغفل عن شيء دون شيء[2] .

وهنا يفسر ابن عربي كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء وأيضا يفرق بين خلق بلا واسطة وخلقه بواسطة الولي أو العارف أو على حد تعبيره خلق العارف، فكل ما هو موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من الحضرات والتي هي حضرة الغيب كالمطلق أو حضرة العقول وحضرة الأرواح وحضرة المثال وحضرة الحس، فالعارف لا يخلق بهمته شيئا من الأشياء لم يكن موجودا من قبل ولكن بتركيز همته في صورة شيء من الأشياء في حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجي أي من القوة إلى الفعل وبحفظه لصورة شيء في حضرة من الحضرات العلوية يحفظ صورته في الحضرات السفلية والعكس صحيح .

ويشير إلى أن الفرق بين خلق الله وخلق الإنسان، هو أن الإنسان لابد أن يغفل عن واحدة أو أكثر من الحضرات في حين أن الله لا يغفل عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء في أية حضرة من الحضرات، وبهذا لا يرى ابن

---

1 - المرجع نفسه : جـ١ / ص ١٤٢.

2 - المرجع نفسه : جـ ١/ ص ٩٠.

عربي تناقض في وجود الشيء الواحد في مكانين مختلفين ولا افتراض وجود صور مختلفة للشيء الواحد في عوالم مختلفة[١]، وبنظريته تلك يفسر المعجزات للأنبياء وخوارق العادات للولي حينما يعلم أنه هو مظهره تعالى.

وعملية الخلق من العدم إلى الوجود لا مكان لها عند ابن عربي أو من يقول بوحدة الوجود، لأن الله يمنح الوجود الخارجي للأعيان التي لها وجود في العالم المعقول، أي يجعل ما هو موجود بالقوة موجودا بالفعل ولكن في نفسه، وذلك الكون قديم لكن بالقوة وأحديته مجموع كله بالقوة ووجوده في العالم الخارجي هو الحدث، وكل عين إنما مجلى أو مظهر من مظاهر الحق في صورة اسم أو أكثر من الأسماء الإلهية، والإنسان هو أعلى وأعظم مظهر من مظاهر الأسماء[٢]، وهذا معنى قوله:

يا خالق الأشياء في نفسه　　أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه　　فيك فأنت الضيق الواسع

وأيضا قوله:

فوقتا يكون العبد ربا بلا شك　　ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك[٣]

ويشير ابن عربي إلى أنه على الرغم من زيادة قدرة العارف بالهمة كلما علت معرفته إلا أنه يترك التصرف بها، لأن العارف الذي وصل إلى مقام الجمع وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء عرف مَنْ المتصرف، فهو الحق، فالعارف يدرك في هذا المقام، أنه مظهر الاسم الإلهي، وهذا التحقق بالعبودية الكاملة، ولا يعرف حقيقة الوجود وأنه واحد على الرغم من كثرته إلا الولي الذي وهبه الله

---

1 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ٢ / ص٨١،٨٠(التعليقات).

2 - المرجع نفسه : جـ٢ / ص ٧٩ (التعليقات).

3 - المرجع نفسه : جـ١ / ص ٩٠،٨٨.

تلك القوة (الهمة) .التي يخلق بها، وهي وسيلة من وسائل الخلق الإنساني أو التصرف وطريق من طرق المعرفة في آن واحد وهي القوة التي تنفعل لها أجرام العالم إذا أقيمت في مقام الجمعية، والقلب وحده عن طريق هذه القوة هو الذي يدرك الحقيقة الوجودية في وحدتها[1].

وهكذا يفسر ابن عربي العلاقة بين الولاية ومفهوم الألوهية وكيفية خرق العادات والخلق الإنساني لدى الولي، ويرى أن الأولياء متفاوتون في ذلك لأن العالم كله ما هو إلا مظاهر لتجلي الأسماء الإلهية، وإن لم يكن هناك تفاضلا بين الأسماء الإلهية لرجوعها لذات واحدة فهناك تفاضل بين مظاهر التجلي نفسها، وأعظم مظهر لهذا التجلي هو الإنسان، يقول ابن عربي : لو لم يقع التفاضل في العالم لكان بعض المراتب معطلا غير عامر وما في الوجود شيء معطل بل هو معمور كله، ولذا فضل العالم بعضه بعضا وأصله في الإلهيات الأسماء الإلهية ولا تفاضل فيها وكذلك بالنسبة للأولياء فَهُم على طبقات مختلفة والله تعالى يعاملهم بحسب ما هم عليه[2] .

وهذه الطبقات على رأسها القطب أو الغوث ثم الإمامان ثم الأوتاد والأبدال والنجباء والنقباء، ويشير ابن عربي إلى أن النقباء هم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم اثنا عشر نقيبا في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد البروج الاثنى عشر، كل نقيب عالم بخاصية كل برج وبما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والتأثيرات، وما يعطى للنزلاء به من الكواكب السيارة والثوابت، ولقد جعل الله تعالى بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزلة ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة خداعها[3]، والنجباء وهم ثمانية في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، وهم الذين تبدو منهم أعلام القبول ومن أحوالهم، وهم أهل

---

1 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ٢ / ص ١٤٨.
2 - ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ص ٥٢٦.
3 - المرجع السابق : جـ٢ / ص ٥٢٦.

علم الصفات الثمانية، السبع المشهورة والإدراك الثامن، ولهم القدم الراسخة في علم تسيير الكواكب من جهة الكشف والإطلاع .

أما الأبدال منهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل إقليم فيه ولاية، وهم عارفون بما أودع الله سبحانه وتعالى في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة، ولهم من الأسماء أسماء الصفات، ولقد أشار ابن عربي إلى سبب تسميتهم بذلك لكونهم إذا فارقوا موضعا ويريدون أن يخلفوا بدلا منهم في ذلك الموضع لأمر يرون فيه مصلحة، يتركون شخصا على صورتهم لا يشك أحد ممن أدرك رؤية ذلك الشخص أنه عين ذلك الرجل، وليس هو بل روحاني يتركه بدله بالقصد على علم منه فكل من له هذه القوة فهو بدل[1] .

ولكل بدل من الأبدال السبعة قدرة تمده من روحانية الأنبياء الكائنين في السموات فينزل مدد كل بدل من حقيقة صاحبه الذي في السماء، والأقاليم السبعة هي الحياة والعلم والقدرة والإدراك والسمع والبصر والكلام[2] . وترتيب الأقاليم السبعة على صورة ترتيب السموات السبع، بحيث يكون ارتباط الإقليم الأول بالسماء السابعة والثاني بالسادسة وهكذا وروحانية كل إقليم مرتبة بالسماء المشاكلة له، وشرح ذلك أن الله تعالى جعل هذه الأرض عليها سبعة أقاليم، واصطفى من عباده المؤمنين سبعة سماهم الأبدال .

وجعل لكل بدل إقليما يمسك الله وجود ذلك الإقليم به، فالإقليم الأول ينزل الأمر إليه من السماء السابعة وينظر إليه روحانية كوكبها، والبدل الذي يحفظه هو على قلب الخليل إبراهيم عليه السلام[3] . ومعنى على قلب شخص أي أن الولي يتقلب في المعارف الإلهية تقلب ذلك الشخص مع الفارق بين الأنبياء

---

1 - ابن عربي : الفتوحات المكية، جـ٢ / ص ٩.

2 - ابن عربي : الفتوحات : جـ٢ / ص ٨.

3 - المرجع نفسه : جـ١ / ١٥٤.

والأولياء[1]، والإقليم الثاني ينزل الأمر إليه من السماء السادسة وينظر إليه روحانية كوكبها والبدل الذي يحفظه على قلب موسى عليه السلام، وهكذا باقي الأقاليم، والأبدال على قلوب الأنبياء، فالبدل الثالث على قلب هارون ويحي والرابع على قلب إدريس والخامس على قلب يوسف والسادس على قلب عيسى والسابع على قلب آدم عليه السلام، وهؤلاء الأبدال الذين على قلوب الأنبياء يكونون بتأييد محمد صلى الله عليه وسلم[2] .

ويرى ابن عربي أنه بالأوتاد يحفظ الله العالم، وهم أربعة لا خامس لهم، وهم أخص من الأبدال ولهم مثل ما للإبدال من الروحانيات، فمنهم من هو على قلب آدم والآخر على قلب إبراهيم والثالث على قلب عيسى والرابع على قلب محمد عليهم الصلاة والسلام، ولكل وتد ركن من أركان البيت، فالذي على قلب آدم عليه السلام له الركن الشامي، والذي على قلب إبراهيم له الركن العراقي، والذي على قلب عيسى عليه السلام له الركن اليماني، والذي على قلب محمد صلى الله عليه وسلم له ركن الحجر الأسود .

وقد مزجهم ابن عربي بالأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب الصوفية وجعل الطبقة التي تجمعهم كلهم طبقة الأبدال على اعتبار أنهم أعطوا القوة لأن يتركوا بدلهم حيث يريدون [3]، ولقد حاول أن يجعل لهم سنداً من القرآن في الآيتين (ألم نجعل الأرض مهاد، والجبال أوتادا) [4] .

والواضح هنا التأويل الذي في غير موضعه الصحيح للآية، ولكن هذه عادة ابن عربي حيث يؤول الآيات بتأويل يتناسب مع مذهبه بصرف النظر عن القصد الصحيح للآيات.

والإمامان أخص من الأوتاد[5]، حيث يحفظ الله تعالى بهما عالم الغيب

---

1 – المرجع نفسه : جـ٢/ ص ٩.

2،٤– ابن عربي : الفتوحات المكية جـ١ / ص ١٦٠.

4 – المرجع نفسه : جـ٢ / ص٧..

5 – المرجع نفسه : جـ١ / ص ١٦٠.

والشهادة وهما للقطب وزيران والإمام الأول بيده مصالح العالم ينتفعون به، وهو يربي الأفراد ويغنيهم بالمعارف الإلهية، ويقسم المعارف على أهلها بميزان محقق على قدر ما يرى فيه صلاح ذلك العارف لتحيا بتلك المعرفة نفسه، وله السيادة على الثقلين والحكم والتصرف فيهما بما تعطيه المصلحة لهم، أما الإمام الأخر فله التصرف بجميع الأسماء الإلهية التي تستدعي الكون مثل الخالق والرازق والملك والباري، فأحدهما عن يمين القطب ونظره في الملكوت والآخر عن يساره ونظره في الملك[1].

ويتضح من هذا مدى تأثر ابن عربي بالأفكار الشيعية، وذلك في محاولته ربط طبقات الأولياء بالروحانيات والكواكب والسموات، ونجد هذا في نقباء الإسماعيلية ودعاتهم ونواب الأئمة، والأسباط الأربعة عند الحربية وبخاصة في حفظ العالم، وأيضا ثبوت أعداد الطبقات سواء في اثني عشر أو سبعة أو أربعة أو واحد كالإمام أو القطب، ولقد استخدم ابن عربي الأفكار والآراء الشيعية لتساعده في تكوين مذهبه في وحدة الوجود عن طريق جعل الأولياء بجميع طبقاتهم حافظين للعالم وهم الأقرب من ناحية الألوهية أي أعلى صور تجلي الألوهية من الصور الخلقية، فهم رابطة العالم العلوي بالعالم السفلي، وبذلك يجعل ابن عربي العالم كله عن طريق الأولياء في وحدة واحدة أحدى صورها الخلق والأصل في هذه الوحدة الألوهية وأعلى وأعظم مظهر تجلي هذه الألوهية في الإنسان وبخاصة في القطب .

ومن هنا يشرح ابن عربي فكرة القطبية فيرى أن القطب واحد وهو موضع نظر الله من العالم في كل زمان ومكان، وهو الإنسان الكامل وارث الرسل والأنبياء، والعالم لا يخلو زمان واحد من قطب، لا ينفرد قط بالخلوة لشخصين في زمان واحد أبدا، ومن هذا القطب تتفرع جميع الإمدادات الإلهية على جميع العالم العلوي والسفلي، فهو عبد الله وعبد الجامع المنعوت بالتخلق والتحقق بمعاني الأسماء الإلهية بحكم الخلافة، وهو مرآة الحق تعالى ومجلي النعوت المقدسة ومحل المظاهر الإلهية وصاحب الوقت وعين الزمان وصاحب علم سر القدر وله علم دهر الدهور .

---

1 - المرجع نفسه : جـ٢/ ص ٥٧٢.

ومن شأنه أن يكون الغالب عليه الخفاء لأنه محفوظ في خزائن الغيرة، لا يعتريه شبهة في دينه قط ولا يخطر له خاطر يناقض مقامه،يوفي الطبيعة حقها على الحد المشروع له، ويوفي الروحانية حقها على الحد الإلهي، يضع الموازين ويتصرف على المقدار المعين الموقوت له لا يحكم عليه الوقت، وبهذا القطب تحفظ دائرة الوجود كله من عالم الكون[١].

ومن الملاحظ أن وصف ابن عربي هنا لمرتبة القطبية تكاد تصل إلى رتبة أعلى من النبوة والتي تقابل عند الشيعة مرتبة الإمامة بما فيها من أوصاف أطلقوها كالعصمة والألوهية وجعل الإمام مركزا يدور عليه الوجود، إلا أن ابن عربي وإن كان قد تأثر بالأفكار الشيعية وبلورها في مذهبه، لم يقل بألوهية القطب كما قالت الشيعة الغلاة بألوهية الإمام، وذلك لأن مذهب ابن عربي هو وحدة الوجود، فلا يصح الحلول في شخص بل العالم كله مرآة الحق أو الوجه الآخر للألوهية، ولذا لم يسحب ابن عربي الألوهية على شخص بعينه ولكن في القطب تظهر أعلى مظاهر التجلي الإلهي لأنه مرآة الحق تعالى باعتبار أنه أعظم مظاهر التجلي الإلهي والذي به تحفظ دائرة الوجود كله .

ويرى ابن عربي في الأقطاب أنه لا يكون منهم في الزمان إلا واحد وهو الغوث أيضا وهو من المقربين فهو سيد الجماعة في زمانه، وبذلك يكون القطب رئيسا زمنيا، وصفة الأقطاب وأسمائهم على وتيرة واحدة [٢]، وليس للقطبية مدة معينة زمنية، فكل قطب يمكث في العالم الذي هو فيه على حسب ما قَدَّر الله عز وجل، ثم تنسخ دعوته بدعوة أخرى أي ما لذلك القطب من الحكم و التأثير في العالم[٣]، والأقطاب من أمه محمد بعد بعثته إلى يوم القيامة اثنا عشر قطبا عليهم مدار هذه الأمة، كما أن مدار العالم الجسمي والجسماني في الدنيا على اثني عشر برجا قد وكلهم الله بظهور ما يكون في الدارين من الكون [٤] .

1- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ ٢ / ص ٥٧٤.

2 - المرجع نفسه : جـ ٢ / ص ٥٧١.

3 - المرجع نفسه : جـ ٤ / ص ٧٧

4 - المرجع نفسه : جـ ٤ / ص ٧٥.

ويتطرق ابن عربي بعد ذلك إلى فكرة ختم الولاية وخاتم الأولياء فيقول في إجابته على سؤال الحكيم الترمذي : ومن الذي يستحق خاتم الأولياء كما استحق محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبوة ؟[1]، إن الختم ختمان،ختم يختم الله به الولاية المطلقة أو العامة، وختم يختم الله به الولاية المحمدية، فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة، فينزل في آخر الزمان وارثا خاتما بعده لا ولي بعده بنبوة مطلقة، وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب[2]، فلقد رفع الله عز وجل عيسى إليه ثم ينزله خاتم الأولياء في آخر الزمان يختم ولاية الرسل والأنبياء، وخاتم الولاية المحمدي يختم ولاية الأولياء لتميز المراتب بين ولاية الولي وولاية النبي[3] .

وسبب ذلك أن الدنيا لها بدء ونهاية ولذا قضى الله سبحانه أن يكون جميع ما فيها بحسب نعتها له بدءً وختاماً، ومن جملة ما فيها تنزيل الشرائع فختم الله هذا التنزيل بشرع محمد صلى الله عليه وسلم فكان خاتم النبيين ومن جملة ما فيها أيضا الولاية العامة، ولها بدء من آدم فختمها الله بعيسى وكان الختم يضاهي البدء، ويستشهد ابن عربي على هذا بالآية (**إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم**)❖ – آل عمران : ٥٩-، فختم بمثل ما به بدأ، أما الولاية المحمدية فختمها يواطىء اسمه اسم النبي صلى الله عليه وسلم، وما هو بالمهدي المعروف المنتظر، فإن المهدي من سلالته وعترته[4] .

وهو الذي يأتي في آخر الزمان وقد امتلأ الأرض جورا وظلما فيملؤها قسطا وعدلا، ويرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص يفرح به عامة المسلمين،

---

1 – الحكيم الترمذي : ختم الأولياء، ص ١٦١ .

2 – ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ص ٤٩ .

3 – المرجع نفسه : جـ ٤ / ص ١٩٥ .

❖ المقصود من الآية في القرآن الكريم هو نفي الألوهية عن عيسى عليه السلام وليس الختم والبدء كما هو الحال عند ابن عربي لأن الآية كاملة توضح ذلك (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون).

4 – ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ص ٥٠ .

ويبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن الشهود، له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء، وذلك في وقت نزول عيسى عليه السلام، ووزراء المهدي قد خبأهم الله تعالى في مكنون غيبه، وأطلعهم كشفا وشهودا على الحقائق، لهم القدم الراسخ في الصدق فيفعلون بالهمة وينتصرون[١] .

ويحسب نظرية ابن عربي في وحدة الوجود يكون المهدي و وزرائه، كل منهم مظهر تجلي الألوهية ينتصرون، ويفعلون حسب قوة همة كل واحد منهم، لأنه يستشهد في ذلك الموضع بقول البسطامى في الاسم الأعظم إن أسماء الله كلها عظيمة وبالصدق تكون الهمة وفسر على ذلك الأساس كرامات البسطامي في إحياء النملة كما سبق ذكره.

ومن ناحية أخرى نجد ابن عربي يحاول التفرقة بين المهدى المنتظر وبين خاتم الأولياء من حيث أن المهدى يأتي في آخر الزمان وهو من سلالة النبي صلى الله عليه وسلم، أما خاتم الأولياء فهو في وقت حياة ابن عربي نفسه – أي في القرن السادس الهجري وأوائل القرن السابع الهجري – وخاتم الأولياء من سلالة أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم أي من سلالته الروحية.

وقول ابن عربي هذا لغرض وهو اعتبار نفسه خاتم الأولياء لأنه يقول : وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب، وهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ورأيت العلامة التي له وقد أخفاها الحق فيه عن عباده وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت ختم الولاية منه، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره من العلم به، هو استحق هذا بتمام مكارم الأخلاق مع الله[٢]، ثم يوضح ابن عربي صراحة في عنقاء مغرب أنه هو خاتم الأولياء فيقول : فإني أنا الختم لا ولي بعدي، علوي المشهد[٣] .

---

1 - المرجع نفسه : جـ٣ / ص ٣٢٧، ٣٢٩.

2- ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ص ٤٩، ٥٠.

3 - ابن عربي : عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب ص ١٥، ١٨، القاهرة، ١٩٥٤.

ومن هذا يتضح تأثر ابن عربي بالشيعة بعامة من حيث إن كل إمام م قد أوجد لنفسه دورا فيما يدعو إليه في مذهبه، فكل منهم نصب نفسه إماما وحاول أن يجد مبررا سواء بالوصية أو بالوراثة، وادعاء ابن عربي بالختمية عن طريق الوراثة الروحية يشبه ذلك، هذا من جانب ومن جانب أخر تأثره بالاثنى عشرية في أفكارهم وأرائهم في المهدية وبالإضافة إلى هذا إن فكرة الختم نفسها مستقاة من الفكرة الخاصة بخاتم الأوصياء، كما سبق ذكره .

ولقد تطرق ابن عربي إلى نظرية الإنسان الكامل من منطلق أن العبد هو أعلى مظهر من مظاهر تجلي الحق في خلقه، فالحق المتجلي يتجلى في الإنسان كأعلى صور الوجود وأكملها في الإنسان الكامل، لأن الإنسان أكمل مجالي الحق، فهو المختصر الشريف والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه وهو العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر . أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية ولهذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله[١].

ويتضح ذلك في إجابة ابن عربي على سؤال الحكيم الترمذي : وما تاج الملك ؟[٢] فتاج الملك هو الإنسان الكامل، وهو الذي يدل بذاته من أول بديهة على ربه وهو أعلى مظهر للتجلي الإلهي وهو الأول والآخر والظاهر والباطن فلم يظهر الكمال الإلهي إلا في المركب فإنه يتضمن البسيط ولا يتضمن البسيط المركب، فالإنسان الكامل هو الأول بالقصد والآخر بالفعل، والظاهر بالحروف والباطن بالمعنى، وهو الجامع بين الطبع والعقل، وهو في مرتبته يدل على أنه أكمل نشأة من الملك حيث تتلمذت الملائكة له حين علمهم الأسماء، ولما له من رتبة كمجلي الأسماء الإلهية صح له أن يكون كالتاج، وبهذا التتويج ظهر الحكم الإلهي في العالم بالثواب والعقاب وبه قام النظام وفيه قضى وقدر وحكم[٣] .

---

1 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ٢ / ص ٣٦ .

2 - الحكيم الترمذي : ختم الأولياء ص ٢٧٥.

3 - ابن عربي : الفتوحات المكية جـ٢ / ص ١٠٤.

ولهذا كان الإنسان الكامل الظاهر بالصورة الإلهية لم يعطه الله هذا الكمال إلا ليكون بدلا منه، ولهذا أسماه خليفة، وما بعده من أمثال خلفاء له[١]، ولأن الخلافة لا تصح إلا للإنسان الكامل حيث أنشأ الله تعالى صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى[٢]، وليست صورته سوى الحضرة الإلهية، فأوجد تعالى في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية، وجعله روحا للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة، فكما أنه ليس شيئاً من العالم إلا وهو يسبح بحمده تعالى كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته[٣] .

إذن فالإنسان الكامل عند ابن عربي هو المرموز له بآدم، وهو الجنس البشري في أكمل مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه، والإنسان الكامل وإن كان مرادفا للجنس البشري عنده لا يصدق في الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء إطلاقا هو محمد صلى الله عليه وسلم، لكن محمدا هنا في جوهر النظرية ليس هو النبي المبعوث المرسل بل الحقيقة المحمدية الأزلية الأبدية، فهو المظهر الكامل حقا للذات الإلهية[٤] .

وإذا كان آدم قد ظهر فيه معاني الأسماء الإلهية كلها، فإن محمداً قد أ حقائق تلك الأسماء، وهي التي يشير إليها ابن عربي بجوامع الكلم فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر المتعين بالوجود الخارجي في صورة أفراده، فمحمد هو الإنسان الباطن في العالم المعقول[٥] .

ويعتبر ابن عربي أن الوجود لا يزال محفوظا بالحقيقة المحمدية أو الكلمة المحمدية أو النور المحمدي، وذلك لأنه يرى أن الحقيقة المحمدية هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، وهي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع

---

1 - المرجع نفسه : جـ٣ / ٣٦٩.

2 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ١ / ص ٥٥.

3 - المرجع نفسه : جـ ١ / ص ١٩٩،٣٣.

4 - المرجع نفسه : جـ ٢ / ص ٣٢٣ (التعليقات).

5 - المرجع نفسه : جـ ٢ / ص ٣١٩، ٣٢٠ (التعليقات).

حقائق الوجود، ولذا يسميها ابن عربي آدم الحقيقي، والحقيقة الإنسانية يعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن وقطب الأقطاب، ولهذا أطلق ابن عربي على الأنبياء والأولياء (الكلم) ومعناها عنده الإنسان الكامل، أي الإنسان الذي حقق في وجوده كل معاني الكمال الإلهي، وتجلت فيه كل صفات الإلهية،فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في الكون لا في أرضه فحسب وليست هذه الكلم سوى الأنبياء، وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله فذلك لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين[1] .

والمراد بالكلم حقائق الأنبياء والأولياء، لا أشخاصهم، وعلى رأسهم جميعا (الكلمة) التي هي الحقيقة المحمدية والتي هي واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات الكونية، فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل أبديا، فإذا زالت علة ظهور الحق في صور الوجود زال العالم الذي هو مجموع هذه الصور وبقيت الذات الإلهية وحدها غير ظاهرة في شيء ولا معروفة لأحد، ولذا كان الإنسان الكامل الذي هو صورة كاملة للحقيقة المحمدية هو العلة الغائية من الوجود وهو الحافظ للوجود وهو المظهر الأكمل للاسم الأعظم [2] .

ومن هنا يصبح مفهوم الكلمة الأزلية عند ابن عربي يحتوي على ثلاث ن :

الأولى : الناحية الميتافيزيقية لمفهوم الكلمة الأزلية ومعناها الميتافيزيقي العقل الأول أو الكلي، أو حقيقة الحقائق، ورأيه هنا أقرب نسبياً إلى الرواقيين في العقل الكلي المنبث في أنحاء الكون، وحقيقة الحقائق لدى ابن عربي يقصد بها العقل الإلهي مبدأ الحياة والوجود في الكون .

الثانية : الناحية الصوفية لمفهوم الكلمة الأزلية، ويقصد بها القطب أو روح الخاتم أو الحقيقة المحمدية، وهي النبع الذي يستمد منه كل علم وكل وحي أو إلهام وهو – ابن عربي – لا يعنى بالحقيقة المحمدية – كما سبق ذكره – الرسول في شخصه الظاهر بل الكلمة الكلية الجامعة الظاهرة بصور الأنبياء من لدن آدم، أو

---

1 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ ٢ / ص ٥،٤

-2 المرجع نفسه : جـ ٢ / ص ١١، ٧٢.

الواسطة في نقل العلم الإلهي إلى قلوب الكلم حسب ما فيها من الاستعدادات وما جبلت عليه .

أما **الثالثة** : فهي الناحية الإنسانية لمفهوم الكلمة الأزلية ممثلا في صورة الإنسان الكامل الذي تحقق فيه الوجود بكل معانيه والذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يكون خليفة الله وصورته وروح العالم وعلته، وهذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق لا يتجلى الله في كل صفاته إلا فيه ولا يعرفه حق معرفته إلا هو[1] .

وهناك ناحية أخرى تعد أخرى تعد بمثابة الرابطة التي تربط النواحي الثلاثة السابقة، وهي اعتبار العبد هو مظهر التجلي الإلهي وأعلى صورة له هي الحقيقة المحمدية المثلة في صورة الإنسان الكامل الذي تتحقق فيه الوجود بكل معانيه، وهذا الإنسان الكامل بالنسبة لحقيقة الحقائق هو الذي يتجلى الله فيه بكل صفاته، وهو أيضا اسم عام يطلق على كل الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود وأخصهم الأنبياء والأولياء .

ومن هنا كانت الكلمة الأزلية إجمالا هي العقل الإلهي الساري في جميع الكون، أو العالم العقلي الشامل لجميع الأعيان الثابتة للوجودات، فهي لهذا مبدأ الحياة والتدبير، ومبدأ المعرفة الحقيقية والعلم الباطني أوهي كما يقول ابن عربي : ذلك التثليث الجامع في واحد أو تجلي الواحد الحق في ثلاث صور : صورة حقيقة الحقائق، وصورة الحقيقة المحمدية وصورة الإنسان الكامل في النهاية واحد[2].

نقد وتعليق :

ويتضح من ذلك جانبان، الأول : أن المدخل المباشر لنظرية ابن عربي في الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية وأزلية النور المحمدي شيعي ولا شك، فإن

---

1 - المرجع السابق : جـ١ / ص ٢٩،٢٨ .

2 - ابن عربي : فصوص الحكم جـ ١ / ص ٢١٤.

❖ وللمزيد :

ابن عربي : اصطلاحات الصوفية، مطبوع مع كتاب الجرجاني : التعريفات، ص ١١٥ ومابعدها .

الاعتقاد بأزلية النور المحمدي ظهر في عصر مبكر عند الشيعة في قولهم بأن النور المحمدي أزلي يستمر في الظهور بعد محمد في صورة عليّ وآل بيته الأكرمين وهو النور الممتد في أرواح الأئمة، وكانت تلك الفكرة بمثابة الجسر لعملية التناسخ لدى غلاة الشيعة .

ولقد قال في ذلك ابن سبأ : أنا سر شجرة الأنوار باطن الصور سر الحروف، وهو يقصد بهذا الوصف على ابن أبى طالب، ثم تناسخ هذا النور إليه وبعد ذلك ادعى الألوهية[١]، ولا شك أن هذا النص يؤكد أساس نظرية النور الأزلي وامتداده في الإنسان الكامل الذي فلسفه التشيع في ألوهية عليّ سر الأسرار وشجرة الأنوار.

وتطورت هذه النظرية لدى إخوان الصفا ورواد مذهبهم من الشيعة القرامطة الباطنية الجامعين لأشتات الغنوص الشرقي والغربي القديم والمتوسط والحديث بالنسبة لهم[٢] . فهناك ارتباط كبير بين آراء ابن عربي ورسائل إخوان الصفا في فكرة الإنسان الكامل وإن كانوا قد أطلقوا عبارة الإنسان الفاضل الكامل[٣] .

ومن ناحية أخرى فإن الإسماعيلية قد قالت بفكرة النور المحمدي عندما جعلوا الإمام هو عنصر الوجود لأن لاهوت الإمام هو قبس من نور وعنصر الوجود الأول هو نور، وأول ما أبدع الله هذا النور الذي هو صورة محمد صلى الله عليه وسلم ثم تناسخ في الأنبياء ثم إلى الأئمة[٤]، وقالوا أيضا بفكرة الإنسان الكامل أو الفاضل والمتمثلة في شخص النبي أو الوصي أو الإمام، فكما أبدع الله به لأمر العقل الأول فوجب أن يكون في هذا العالم عقل مشخص هو الكامل[٥] .

وبناء على ذلك فإن ابن عربي قد تأثر تأثرا كبيرا بالآراء الشيعية وبخاصة آراء الإسماعيلية ورسائل إخوان الصفا في بلورة نظريته في الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية أو النور المحمدي، ومن حيث الشيعة القرامطة الباطنية والإسماعيلية

---

1 – د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٥٨٢.

2 – المرجع نفسه : ص ٥٧٩.

3 – رسائل إخوان الصفا : جـ٤ / ص ٢٢٠، القاهرة، ١٩٢٨.

4 – المسعودي : مروج الذهب جـ١ / ص ٢٢،٢٣.

5 – الشهر ستاني : الملل والنحل جـ ١ / ص ٢٩ .

جامعين لأشتات الغنوص الشرقي والغربي القديم فيمكن اعتبار ذلك هو المدخل الغير مباشر لنظرية ابن عربي، ولذا فإن نظريته أتت تحتوي على عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحية واليهودية مضافا إلى هذا أفكار الإسماعيلية الباطنية والقرامطة.

أما الجانب الثاني : فهو موقف فكرة الحقيقة المحمدية من التشريع الإسلامي الصحيح في الكتاب والسنة، فمن الملاحظ أن هذه الفكرة لم ترد في القرآن الكريم .

ولقد استند القائلون بها على الحديث (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)[1]، وهذا الحديث فيه اختلاف كبير بين العلماء حول صحته، ومن ناحية أخرى بصرف النظر عن مدى صحة الحديث فإن المقصود به قدم علم الله عز وجل فإن الله تعالى علم الأشياء وقدرها قبل أن يكونها، ولا تكون موجودة بحقائقها إلا حين توجد، ولا فرق في هذا بين الأنبياء وغيرهم ولم تكن حقيقته صلى الله عليه وسلم موجودة قبل أن يخلُق إلا كما كانت غيره، فلو كان غير ذلك، بمعنى أن حقيقته صلى الله عليه وسلم كانت موجودة قبل حقيقة غيره في علم الله تعالى لأدى ذلك إلى انقلاب علم الله من جهل إلى علم أو بمعنى آخر لكان هناك بداء في علم الله وهذا محال .

فبالنسبة للعلم الإلهي يستوى بما كان وما هو كائن وما سيكون فالمعلومات بالنسبة لعلمه عز وجل على وتيرة واحدة، وحقيقة الرسول صلى الله عليه وسلم وخلقه في علم الله تعالى من جملة المعلومات التي في علم الله تعالى والتي هي على وتيرة واحدة لا تسرى عليها في علمه مفاهيم الزمان من قبل أو بعد وخلاف ذلك يؤدي إلى البداء وهذا محال.

---

1 - قال السيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة عن هذا الحديث : لا أصل له بهذا اللفظ، وإن كان الترمذي قد أخرجه في سننه ولكن لا أصل له حتى باختلاف ألفاظه ص ٣٤٢، حديث رقم ٣٣٥،٣٢٩،وكذلك الشيباني في تمييز الطيب من الخبيث حديث رقم ١٠٤٥، وقال فيه ابن تيمية معنى الحديث كما قال ابن عربي فيه كذب واضح مخالف لإجماع أئمة الدين، حقيقة مذهب الاتحاديين، ص ١٢٦.

نقلا عن د. عثمان يحي في تحقيقه لكتاب ختم الأولياء للترمذي، ص ٥٠٨.

ولهذا فإن فكرة الحقيقة المحمدية لا وجود لها في الإسلام، وهذا من حيث معناها الذي صورته دوائر الشيعة والتصوف الفلسفي لأنها تحمل في طياتها أفكار التناسخ والبداء، تلك الأفكار التي نادت بها اليهودية من قبل وتناقلتها الشيعة وبلورتها ليأخذها بعد ذلك التصوف الفلسفي المتمثل في مذهب ابن عربي والذي تأثر به من بعده عبد الكريم الجيلي(ت ٨٠٦ هـ) .

٣- عبد الكريم الجيلي :

وإذا تطرقنا لمفهوم الولاية وعلاقته بمفهوم الألوهية عند عبد الكريم الجيلي لوجدنا ذلك التأثر، فهو يتحدث عن الولاية أو الولي من منطلق أن الإنسان هو مرآة مظهر لاسمه (الله) من حيث أن الله يتجلي في كل مخلوق ببعض صفاته على قدر استعداد ذلك المخلوق، ويتجلى في الإنسان بجميع تلك الصفات لأن الإنسان هو العالم الصغير وفيه وحده يتجلى الحق لذاته بجميع الصفات[١]، فمن هذا الاسم اكتسب الوجود بتحققه بحقيقته، فكان ختما على المعنى الكامل في الإنسان لأن الله تعالى جعل هذا الاسم مرآة للإنسان والإنسان مرآة لهذا الاسم فإذا تحقق الولي من ذلك علم حقيقة كان الله ولا شيء معه[٢].

ولذا فإن الولاية هي عبارة عن تولى الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه عليه علما وعينا وحالا، فالولاية اسم للوجه الخاص الذي بين العبد وربه، وهذه هي الولاية المطلقة التي تندرج فيها ولاية النبي وولاية الولي،ومن ثم فإن بداية النبي نهاية الولي[٣]، لا يكمل الولي إلا بتحقيقه بالحقائق الإلهية فيصبح من الأولياء الكمل[٤]، لأن الله تعالى يقول **(فالله هو الولي)** – الشورى : ٩-، يعني الإنسان الكامل الذي يقال فيه (**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**) – يونس : ٦٢ -، لأنه يستحيل الخوف والحزن، وأمثال ذلك على الله لأن الله هو الولي الحميد وهو يحي

---

1 – عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ ١ / ص ٦٠،٥٨.

2– المرجع السابق : جـ ١ / ص ١٦.

3 – عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ ٢ / ٨٦،٨٥.

4 – المرجع السابق : جـ ٢ / ص٨٨.

الموتى وهو على كل شيء قدير، أي الولي فهو حق متصور في صورة خلقية أو خلق متحقق بمعاني الألوهية [1] .

ومن هنا يربط الجيلي الولاية بمفهوم الألوهية وبنظريته في وحدة الوجود التي تتضح معانيها وصورها في الأولياء الكمل أو الإنسان الكامل الذي هو مظهر اسمه (الله)، ويحاول الجيلي إثبات ذلك بتأويل الآيات بما يوافق مذهبه فيصرفها عن معناها الصحيح إلى المعنى الذي يريده هو في تصوره كما هو الحال عند ابن عربي ومن قبلهم الشيعة، وفي هذا أثر واضح لمنهج ابن عربي في فكر عبد الكريم الجيلي، حيث يقول : إن العبد الكامل مظهر للأسماء الإلهية جميعها الذاتية والجلالية والجمالية، وإليه الإشارة بقوله : (**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا)** – الأحزاب : ٧٢ -،

وليست الأمانة إلا الحق سبحانه وتعالى بذاته وأسمائه وصفاته، فما في الوجود بأسره من تصح له الأمانة إلا الإنسان الكامل، لأن أنواع المخلوقات الأخرى عاجزة عن التحقيق بجميع أسماء الحق وصفاته فأبين منها لعدم القابلية، وأشفقن لقصورها وضعفها، وحملها الإنسان الكامل، (إنه كان ظلوما جهولا) أي لنفسه لأنه لا يمكن أن يعطى نفسه حقها، إذ ذاك منوط بأن يثنى على الله حق ثنائه، وقد قال الله تعالى (**وما قدروا الله حق قدره**) – الزمر :٦٧-، أي كان الإنسان ظلوماً لنفسه بأنه لم يقدرها حق قدرها [2]

ويشرح الجيلي فكرة الإنسان الكامل وارتباط ذلك بالحقيقة المحمدية ومفهوم الألوهية بقوله : إن أفراد النوع الإنساني كل واحد منهم نسخة للآخر بكماله ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة، ومنهم من تكون فيه بالفعل وهم الكمل من الأنبياء والأولياء، ثم إنهم متفاوتون في الكمال فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعين أحد منهم

---

1 – عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل جـ١ / ص ١٩

2 – المرجع نفسه : جـ ١ / ص ٥٦.

بما تعين به محمد صلى الله عليه وسلم في هذا الوجود من الكمال فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء الكمل ملحقون به لحقوق الكامل بالأكمل ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل .

ومحمد صلى الله عليه وسلم هو مطلق مقام الإنسان الكامل، وهم خلفاؤه في الظاهر وهو في الباطن حقيقتهم لأنه هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي باعتباره الإنسان الكامل، فإنه المعبر عن الحقيقة ومثاله للحق مثال المرآة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضا مرآة الحق فإنه الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا في الإنسان الكامل[1]، فهو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين[2] .

والجديد الذي أضافه الجيلي لفكرة الإنسان الكامل باعتباره امتداد متطورا لمذهب ابن عربي قوله بأن للإنسان الكامل ثلاث برازخ، وبعدها المقام المسمى بالختام، البرزخ الأول : يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، البرزخ الثاني : يسمى التوسط وهو فلك الحقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات والمغيبات، والبرزخ الثالث : معرفة التنوعات الحكمية في اختراع الأمور القدرية، ولا يزال الإنسان تخرق له العادات بها في ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في فلك الحكمة، و حينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان فإذا تمكن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل[3] .

---

1 - المصدر نفسه : جـ ٢ / ص ٤٤، ٤٨ .

2 - المصدر نفسه : جـ ٢ / ص ٤٦.

3 - عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل، جـ ٢ / ٤٨ .

ويفسر الجيلي ذلك في ضوء نظرية وحدة الوجود، فهو يرى أن الحق في طريقه إلى معرفة نفسه يقطع في موازاة المراحل الثلاث، وهي مرحلة الوحدة، ومرحلة الهوية ومرحلة الأنية، وهذه المراحل يشعر بها الصوفي لدى إشراق الأسماء الإلهية وإشراق الصفات ثم إشراق الذات وعندما تخرج الذات الإلهية في منطقة العماء – حسب مصطلح الجيلي وهي منطقة حقيقة الحقائق التي لا تتصف بالحقيقة ولا بالخلقية – عن تجردها وبساطتها تبدو ذاتا مدركة عاقلة في تلك المراحل، وبها يصبح الوجود المطلق عاقلا ومعقولا ويتجلى في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود،وفي الإنسان يتجلى الحق لذاته بجميع صفاته[١] .

وهذا يعني أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل في النشأة الإنسانية رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة فأصبح الحق والخلق عينا واحدة في صورة الإنسان الكامل الذي هو حقيقة النبي أو الولي، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل ومظهر الاسم (الله) من حيث هو واسطة بين الحق والخلق في مقابل وظيفته الميتافيزيقية ومن حيث هو مبدأ يجمع بين طرفي الحقيقة، الحق والخلق[٢]، وبهذا يعتبر الجيلي امتداداً متطورا لمذهب ابن عربي بمعظم تأثراته الغنوصية الشرقية والغربية القديمة والشيعية .

تعليق :

وبناء على ما سبق يتضح أن المفهوم الصحيح للولاية كما في الكتاب والسنة يعنى النصرة والقربة والمحبة بين العبد وربه، حيث أن الولاية أثر لمجموع أمرين : الأول : رعاية إلهية تحيط بالعبد، والثاني : رعاية من العبد

---

1 – المرجع نفسه : جـ ١ / ص ٥٨، ٦٠ .

2 – عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٥٩٩.

لواجباته الشرعية، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الألوهية على سبيل الكرامة للولي، وهي موجودة منذ بدء الخليقة متفقة مع الأديان على اختلاف شرائعها إلى أن جاء الإسلام واكتملت معانيها وتبلورت باكتمال الشريعة من حيث أن الإسلام يجب ما قبله .

ومن الجدير بالذكر أن الأئمة على اختلاف مذاهبهم قد أجمعوا على أن الولاية وثيقة الصلة بمفهوم الألوهية، ولكن كل منهم قد حاول تفسير ذلك بما يتناسب مع مذهبه، فالشيعة والغلاة منهم على وجه الخصوص قد أخطاؤا في فهم الولاية وخلطوه بمعاني الاتحاد والحلول والوحدة والتناسخ والوصية والرجعة تحت مقولة أن الإمام هو مظهر التجلي الإلهي متأثرين في ذلك بالفلسفات والأديان القديمة كالفارسية الفيثاغورية واليهودية والغنوصية المسيحية والأفلاطونية المحدثة فجاءت مذاهبهم وآراؤهم عبارة عن فكر تلفيقي متناقض بعضه البعض ولا أساس له من الصحة ولكن غلو وتأثر بالفلسفات والأديان القديمة .

وعلى الرغم من أن محاولة الفكر الإسلامي السني - وبخاصة التصوف - السني لوضع معنى الولاية ومفهوم الألوهية في موضعه الإسلامي الصحيح القائم على الكتاب والسنة إلا أن بعض الأفكار الشيعية قد تسربت إلى الفكر الصوفي السني، كالقول بالأقطاب والأوتاد والنجباء والنقباء وختم الولاية وخاتم الأولياء، ولا شك أن تلك الأفكار لم ترد في الفكر الصوفي السني كما هي بمفاهيمها الشيعية ولكن تبلورت بمفاهيم ومعاني تتناسب نسبياً مع الشريعة والكتاب والسنة وإن لم تكن قد وردت صراحة بألفاظها لا في كتاب الله تعالى ولا في السنة المحمدية .

أما بالنسبة للتصوف الفلسفي فلقد تأثر إلى حد كبير بالآراء الشيعية وبخاصة في مفهوم الولاية في إطار نظرية وحدة الوجود، كالقول بخاتم الأولياء والإنسان الكامل وفكرة النور الأزلي المتمثل في الحقيقة المحمدية أو النور

المحمدي،وربط ذلك بتكوين العالم الطبيعي كالسموات والكواكب والنجوم، فهناك تأثير متبادل بين الفكر الصوفى الفلسفي كما هو الحال عند ابن عربي وبين الفكر الشيعى كما هو الحال عند الآملى وفضل الله الحروفي والبرسى حيث حاولوا المزج بين التشيع والتصوف، والواقع أن فكرة الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية أو النور الأزلي لا وجود لها في الإسلام ولم ينص عليها الكتاب ولا السنة، وذلك من حيث معناها الذي صورته دوائر الشيعة والتصوف الفلسفي كأوضح وأعظم مظهر للألوهية لأنها تحمل في طياتها أفكار الاتحاد والحلول والوحدة والتناسخ والبداء، وتلك الأفكار التي نادت بها الفلسفات والأديان القديمة من قبل .

الخاتمة

ونستنتج مما سبق مدى تأثر بعض الفرق كالشيعة (الغلاة منهم)، بالأفكار اليهودية المُحَرَّفة وكذلك المسيحية فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم وكذلك الحلول والاتحاد بين الخالق والمخلوق، فلقد أضفت الصفات البشرية على الصفات الإلهية وكذلك الذات . هذا من جانب، ومن جانب أخر نجد الفرق الأخرى كالمعتزلة و الأشاعرة والصوفية في محاولتهم تنزيه الإله عن التشبيه بالمخلوقات أو التجسيم إما غالوا في استخدام العقل لدرجة تخطيه قدراته وحدوده، أو الدخول في تساؤلات على قدر كبير من الغموض واستحالة الإجابة عليها، مثل سؤال هل صفات الله عين ذاته أم لا ؟ وهذا السؤال عن علاقة الذات والصفات، إذا حللناه نجده على قدر كبير من الخطأ المنطقي، كما سبق ذكر ذلك .

والسبب هو أنه لابد للإجابة عليه أن يعرف الخلق المقدمة الثانية وهي إدراك الذات الإلهية وهذا محال لأي مخلوق، أما المقدمة الأولى وهي الصفات الإلهية فهي معروفة لأن الله عز وجل أخبرنا بها في كتابه العزيز وكذلك الأحاديث الصحيحة فيما روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وبالتالي كيف نعرف العلاقة بين شيء معلوم والأخر مجهول ؟ فإن هذا محال ويلزم من ذلك إبطال منطقية السؤال.

ولكننا وجدنا مدى التنافس بين الفرق للإجابة على هذا السؤال، فمنهم من قال بأن الذات غير الصفات ومنهم من قال بأن الصفات عين الذات وذهب فريق آخر ليقول بأن الصفات لا هي الذات ولا هي غيره، وهو قول يجمع النقيضين النفي ونفي النفي، وهذا غير مقبول وتناسوا أنه من المستحيل معرفة علاقة بين شيء معلوم والأخر مجهول لأن الذات الإلهية غير مدركة للمخلوق.

وكان هدف الفرق هو أن كل فرقة بدلاً من أن تنظر للمسألة بوجه نظر موضوعية ذهبت ليكون شاغلها الشاغل هو دحض حجة الفرقة الأخرى فكان الهدف

هو إظهار خطأ حلول الفرق الأخرى، أكثر من حل المسألة في حد ذاتها، ولكن هذا لا يقلل بأي حال من الأحوال من قيمة ما أخذته كل فرقة على عاتقها من إعلاء شأن الإسلام وتنزيه الخالق جل شأنه من تأثيرات التشبيه والتجسيم، وأيضا لا يقلل من قيمة ما قدمته هذه الفرق (المعتزلة والأشاعرة والصوفية) من فكر للإنسانية في فترة تاريخية كانت ما أحوجها لهذا الفكر .

ونرى أيضاً أن أفكار الاتحاد والحلول ووحدة الوجود التي تأثر بها غلاة الشيعة وفلاسفة التصوف لم تكون بجديدة بل كانت لها جذور تاريخية قديمة عند الفراعنة القدماء واليهود والنصارى، حيث انتقلت هذه الأفكار عبر العصور إلى أن وصلت لليهود في قولهم بانبثاق الناسوت من اللاهوت، ثم تلقفها النصارى وتطورت على أيديهم في قولهم بالاتحاد تارة والحلول تارة أخرى وأيضا بالانبثاق، ثم انتقلت الفكرة بعد ذلك إلى غلاة الشيعة على يد عبد الله بن سبأ، حيث تأثروا بها وأخذوها وعبروا عنها بقولهم في الشخص المؤله إنه مظهر التجلي الإلهي فيكون مفهوم الألوهية حينئذ يكمن في تأليه البشر بالاتحاد أو الحلول.

ويرجع سبب قولهم بذلك إلى نفس السبب الذي جعل الملوك في الحقبة الأولى من التاريخ يقولون بها، وهو حب الزعامة والرئاسة، حيث إن إحاطة شخص من البشر بهالة من التقديس وإضفاء الألوهية عليه يجعله في مكانة أعلى من غيره، فيسهل بذلك عليه الطاعة العمياء من رعاياه، وتحقيق ما يريده من زعامة ورياسة باعتبار أنه مظهر حلول الاله في الأرض، فكل ما يفعله أو يأمر به هو فعل وأمر الإله نفسه، ويلزم من ذلك الطاعة التامة والتقديس والتمجيد من الأتباع والرعايا .

وهذا ما جعل الغلاة يضفون على أئمتهم الألوهية والقول بالاتحاد والحلول والتعبير عنه بأنه مظهر التجلي الإلهي سواء كان ذلك بإبهام من الشخص نفسه أو من أتباعه، والأغلب أنه إيهام من الشخص نفسه لأتباعه ثم يقوم أتباعه باعتناق الفكرة ويحاولون نشرها وإلصاق الكرامات والمعجزات إليه باعتباره أنه مظهرا للتجلي الإلهي .

وتأثر بذلك فلاسفة الصوفية، فنادى معظمهم بفكرة وحدة الوجود سواء بطريق مستتر كابن عربي أو بالإفصاح مثل عبد الكريم الجيلي وفلسفوها وأعطوها ثوب

ديني، فأولوا الآيات القرآنية وأعطوها معان غير معناها المقصود، وذلك للاستدلال بها على إثبات وجهة نظرهم وخلطوا ذلك بمفهوم الولاية بحكم أن الولاية وثيقة الصلة بمفهوم الألوهية، وكل منهم سواء كانوا من الشيعة أو التصوف الفلسفي قد حاول تفسير ذلك بما يتناسب مع مذهبه وخلطوه بمعاني الاتحاد والحلول والوحدة والتناسخ والوصية والرجعة، متأثرين في ذلك بالفلسفات والأديان القديمة كالفارسية والفيثاغورية واليهودية والغنوصية المسيحية والأفلاطونية المحدثة، فجاءت مذاهبهم وآراءهم عبارة عن فكر تلفيقي متناقض بعضه مع بعض ولا أساس له من الصحة ولكنه غلو وتأثر بالفلسفات والأديان القديمة، والغاية واضحة وتكمن فى غريزة حب الإعلاء والسلطة والزعامة والشهرة سواء دينية أم سياسية أم فكرية .

وبالنسبة للأفكار التي ألقيت في الفكر السني الصوفي من القول بالأقطاب والأوتاد والنجباء والنقباء وختم الولاية وخاتم الأولياء، فلا شك كما سبق القول أنها كلها أفكار شيعية تسربت للتصوف السني، ولم تُؤخذ بمعانيها الشيعية، ولكن تبلورت بمعاني يمكن أن نقول عنها أنها معانى خاصة، على الرغم من أنها لم ترد صراحة بألفاظها في القرآن الكريم أو السنة النبوة الشريفة .

ويتضح من ذلك أن المفهوم الصحيح للألوهية هو ما يتوافق مع الكتاب السنة فالذات الإلهية غير مدركة كما قال تعالى (ليس كمثله شيء) – الشورى : ١١-، وهو تعالى منزه عن التشبيه والجسمية والحلول والاتحاد، وهو واحد أحد صمد لا إله غيره حي، عالم، قادر، سميع، بصير، مريد، متكلم وكل ما وصف به نفسه لابد الإيمان به وتوقيف السؤال عن كيفية ما ورد في الآيات المتشابهات، فالتنزيه والتفويض أولى .

أما بالنسبة للغلو الديني فمن الملاحظ أنه ليس وليد اللحظة، بل تمتد جذوره عبر تاريخ الفكر الديني، يظهر بصورة آراء وأفكار متأثرة بسابقيها فى طور ضعيف، ثم تأخذ فى التطور والنمو حتى تبلغ ذروتها وتصل إلى أوج قوتها فى محاولة عبر تطورها للوصول إلى الزعامة والسلطة، فتصدم بالفكر السياسي و سلطته فيزداد جهدها وصراعها معه ويظل هذا الصراع إلى أن يظهر فكر آخر ديني – من نفس الدين – إما مغال أو معتدل فيتصدى للأول، فإن كان مغاليا يتأثر الثاني

بالأول ويضعفه حتى النهاية ويقوى بذلك الثاني ويصطدم هو الآخر بالفكر السياسي وهكذا ....، يظهر الغلو ويتطور ويقوى ويتصارع ثم يظهر فكر آخر،و يمكن أن يسمى ذلك بجدل الفكر الديني.

أما إذا ظهر فكر ديني آخر من شأنه إعلاء العقل و الاعتدال فهو بدوره يتصارع مع الفكر المغالى وتكون له الغلبة فى النهاية، إلى أن تتبدل الظروف والمتغيرات التي أدت إلى ازدهاره فيضعف ويظهر فكر مغال إلى الساحة ويتصارع مع الفكر السياسي وهكذا .

وهناك ملاحظة أخرى مستقاة من تاريخ الفكر الديني المغالى، وهى نهاية الصراع بينه وبين الفكر السياسي، فالثاني لا يستطيع أن يضعف الأول بل نتيجة ذلك الصراع غالباً ما تكون في مصلحة الأول باعتبار دعواه فى فكرة الحق الإلهي وإرجاع أفكاره إلى الجانب الميتافيزيقي مما يجد القبول عند العامة وأصحاب الغلو تحت مقولة الاستشهاد والجهاد إلى آخر تلك المقولات التي يستتر وراءها الغلاة، فلم يُضعف الغلو الديني عبر تاريخه إلا فكر ديني آخر – من نفس الدين – يحمل لواء العقل والاعتدال، وبهذا لا يمكن محاربة الغلو من الخارج بل من ذات الدين نفسه أى بنظرية جدل الفكر الديني.

والله تعالى أعلم

الدكتور أشرف حافظ

المصادر والمراجع ❖

(١) المخطوطات

(ابن)

❖ ابن عربي، (محي الدين محمد بن علي الحاتمي، ت: ٦٣٨هـ).

١- المدخل إلى المقصد الأسمى المكتبة العامة الإسكندرية رقم (٥) الأميرة فايزة.

(ت)

❖ الترمذي، (أبو عبد الله بن الحسن، ت :٢٨٥ هـ) .

٢- الفروق ومنع الترادف مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٦ج

٣- تحصيل نظائر القرآن مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٤ ج

٤- المسائل المكنونة مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٥ج

(س)

❖ السيوطي،(جلال الدين، ت :٩١١هـ).

٥- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال – المكتبة الأزهرية رقم ١٣٠ / ٢٤٩١ مجاميع القاهرة.

(٢) المطبوعات

(ابن)

❖ ابن أبي الدنيا، (عبد الله بن محمد بن عبيد، ت: ٢٨١هـ).

١- الأولياء- تحقيق مجدي السيد إبراهيم – مكتبة القرآن القاهرة ١٩٨٧م.

❖ لقد تم ترتيب هذه المصادر والمراجع ترتيباً ألف بائيا بناء على شهرة المؤلف سواء كانت هذه الشهرة راجعة إلى اسمه أو كنيته أو لقبه.

❖ ابن أبي أصيبعة .

٢- طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا - مكتبة بيروت ١٩٦٥م.

❖ ابن تيمية، (تقي الدين احمد عبد الحليم الحراني، ت :٧٢٨ هـ).

٣- منهاج السنة النبوية في كلام الشيعة والقدرية – مطبعة المدني – القاهرة – ١٩٦٢م.

٤- الرسالة التدمرية – مكتبة التراث الإسلامي – القاهرة – ١٩٨٥م .

٥- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح – مكتبة المدني – فرع جدة – بدون تاريخ .

❖ ابن حجر العسقلاني، (شهاب الدين أحمد بن علي، ت: ٨٥٢ هـ) .

٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري – ط٣ – المكتبة السلفية – القاهرة – ١٩٨٧م .

❖ ابن حزم، (أبو محمد علي بن محمد الظاهري، ت : ٤٥٦ هـ).

٧- الفصل في الملل والأهواء والنحل – دار المعرفة – بيروت – ١٩٨٣ م .

❖ ابن خلدون،(عبد الرحمن بن خلدون، ت : ٨٠٨ هـ) .

٨- مقدمة ابن خلدون – تحقيق د.علي عبد الواحد وافي – ج ٤ – ط٢– لجنة البيان العربي – القاهرة – ١٩٦٨م.

❖ ابن رجب الحنبلي (عبد الرحمن بن أحمد، ت : ٧٩٥هـ) .

٩- جامع العلوم والحكم – دار الدعوة – القاهرة – بدون تاريخ .

❖ ابن رشد،(أبو الوليد محمد بن أحمد، ت: ٥٩٥ هـ).

١٠- منهاج الأدلة - القاهرة - ١٩٥٥

١١- فصل المقال، تحقيق : محمد عمارة - القاهرة ١٩٧٢.

❖ ابن سينا (أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن عليّ، ت : ٤٢٨ هـ).

١٢- الإشارات والتنبيهات - ليدن - ١٨٩٢.

١٣- النجاة، تحقيق : حسن عاصي - تونس - ١٩٨٦.

❖ **ابن عربي،(محي الدين محمد بن علي الحاتمي، ت : ٣٦٨هـ) .**

١٤- الفتوحات المكية – دار صادر . بيروت – بدون تاريخ (طبعة مصورة من الطبعة الميمنية ١٩١١م) .

١٥- فصوص الحكم – تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفي – دار الفكر العربي – القاهرة - ١٩٤٦ م.

١٦- النور الأسنى بمناجاة الله بأسمائه الحسنى -ط١- مكتبة العلوم العصرية – القاهرة – ١٩٢٤م.

١٧- الرسالة الوجودية – مكتبة القاهرة – القاهرة – بدون تاريخ .

❖ ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧ هـ) .

١٨- حكم ابن عطاء الله السكندري - مكتبة القاهرة – القاهرة – بدون تاريخ بشرح الشيخ : عبد المجيد الشرنوبى

١٩- القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد - مكتبة صبيح القاهرة – ١٩٥٨م.

❖ **ابن عياد الشافعي .**

٢٠- المفاخر العلية في المآثر الشاذلية - القاهرة -١٩٦٤.

❖ ابن قنفذ القسطنطينى

٢١- الوفيات، تحقيق، عادل نويهض، ط٢ – بيروت – ١٩٧٨ .

❖ ابن قيم الجوزية،(محمد بن أبي بكر أيوب، ت : ٧٥١ هـ).

٢٢- مدارج السالكين بين منازل (إياك نعبد وإياك نستعين) - دار الحديث – القاهرة – ١٩٨٤.

❖ ابن كثير،(إسماعيل بن كثير القرشي، ت:٧٧٤ هـ) .

٢٣- تفسير القرآن العظيم - مكتبة مصر – القاهرة ١٩٨٨م .

٢٤- قصص الأنبياء - مكتبة التوفيقية ـ القاهرة – ١٩٨١م.

٢٥- البداية والنهاية - مطبعة السعادة – القاهرة – ١٩٤٢م.

❖ ابن ماجة، (عمر بن يزيد القزويني، ت: ٢٧٥ هـ)

٢٦- سنن ابن ماجة – تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي – دار الفكر – بيروت – بدون تاريخ.

❖ ابن منظور،(جمال الدين أبو الفضل، ت : ٧١١هـ) .

٢٧- لسان العرب - دار المعارف – القاهرة – ١٩٤٧م.

❖ ابن النديم، (محمد بن أبى يعقوب الوراق، ت: ٣٨٥هـ).

٢٨ – الفهرست، تحقيق : رضا نجدت، طهرن، ١٩٧١م.

(أبو)

❖ أبو بكر الباقلاني (محمد بن الطيب القاضي، ت : ٤٠٣ هـ) .

٢٩- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .
تقديم وتحقيق : محمود الخضري، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة – القاهرة – ١٩٤٧م.
٣٠- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به
تحقيق : محمد زاهر الكوثري - ط٢ – مؤسسة الخانجي – القاهرة – ١٩٦٣م.
❖ د. أبو العلا عفيفى .
٣١ - التصوف الثورة الروحية في الإسلام - القاهرة – ١٩٦٢ .
❖ أبو نعيم الأصبهاني،(أحمد بن عبد الله بن أحمد، ت: ٤٣٠ هـ)
٣٢- حلية الأولياء - مطبعة السعادة – القاهرة – ١٩٣٢م.

(أ)

❖ د. إبراهيم مدكور
٣٣- في الفلسفة الإسلامية - دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٨م.
❖ د. أحمد حجازي السقا
٣٤- الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلامية – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٣م.
❖ أحمد بن حنبل، (ت ٢٤١ هـ) .
٣٥- مسند الإمام أحمد - دار المعارف القاهرة – ١٩٧٨ م .
❖ د. أحمد شلبي
٣٦- المسيحية ط٦- دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٧٨م.
❖ أحمد بن على البونى
٣٧- شمس المعارف - القاهرة – ١٩٥٣ .
❖ احمد محمد عوف
٣٨- خفايا الطائفة البهائية - دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٧٢م .
❖ د. أحمد محمود صبحي
٣٩- في علم الكلام ط٤- مؤسسة دار الثقافة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٢م.
❖ إخوان الصفا
٤٠ – الرسائل (أُلفت قريبا من سنة ٣٥٢ هـ) طبعة الزركلي – القاهرة – ١٩٢٨م .
❖ أدم متز

٤١- الحضارة الإسلامية في القرآن الرابع الهجري

ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ط٤- دار الكتاب العربي – بيروت ١٩٦٧ م .

❖ **الأشعري، (أبو الحسن علي بن إسماعيل، ت : ٣٢٤هـ) .**

٤٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين

تحقيق : محمد محيي الدين ط٢ – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٦٩م.

٤٣- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع القاهرة – ١٩٥٤م .

❖ د. أشرف حافظ .

٤٤- الجبر و الاختيار في الفكر الإسلامي (مشكلة وحل) – دار النخلة، طرابلس، ١٩٩٩م.

٤٥- معالم الفكر الأوروبي في العصر الوسيط - دار طيبة – القاهرة،٢٠٠٤م.

❖ إميل برهييه

٤٦- الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري

ترجمة د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار - مكتبة الحلبي – القاهرة – ١٩٥٤م.

❖ أوليرى

٤٧- الفكر العربي، ترجمة : إسماعيل البيطار ، بيروت ١٩٧٢م .

❖ الإيجي، (عضد الدين الإيجي عبد الرحمن بن أحمد، ت : ٢٥٦ هـ) .

٤٨- المواقف في علم الكلام - دار الفكر – بيروت – بدون تاريخ .

(ب)

البخاري، (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، ت : ٧٥٦ هـ)

٤٩- الصحيح - دار الفكر – بيروت – بدون تاريخ .

❖ البرسي، (رضي الدين رجب بن محمد، ت: بعد ٨١٣ هـ)

٥٠- مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين - بيروت – ١٩٥٩م

❖ د. بركات عبد الفتاح دويدار

٥١- الوحدانية مع دراسة في الأديان والفرق – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة-١٩٧٧م .

❖ برنارد لويس

٥٢- أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية - ترجمة : حكمت تلحوق - بيروت – ١٩٨٠م.

❖ **البغدادي،(أبو منصور عبد القاهر بن ظاهر، ت: ٤٢٩ هـ).**

٥٣- الفرق بين الفرق - المكتبة العصرية – بيروت – ١٩٩٠ م.
٥٤- أصول الدين - اسطنبول – ١٩٢٨.

❖ **البيضاوي،(أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي، ت : ٧٩١ هـ).**

٥٥- أنوار التنزيل وأسرار التأويل - دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٨٨م.

❖ البيهقي،(أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، ت : ٤٥٨ هـ)

٥٦- الأسماء والصفات - القاهرة – ١٩٣٩م.

(ت)

❖ الترمذي،(أبو عبد الله بن الحسن، ت : ٢٨٥هـ)

٥٧- ختم الأولياء، تحقيق د. عثمان إسماعيل يحي - المطبعة الكاثوليكية – بيروت – ١٩٦٥م.

❖ الترمذي،(محمد بن عيسى بن سورة السلمى، ت : ٢٧٩ هـ)

٥٨- سنن الترمذي - مطبعة الفجالة الجديدة – القاهرة – ١٩٦٧م.

(ج)

❖ الجرجاني،(السيد الشريف علي بن محمد، ت : ٧٤٠ هـ)

٥٩- التعريفات - الحلبي – القاهرة – ١٩٣٨م.

❖ د. جلال الدين شمس أحمدي

٦٠- تنوير الألباب لإبطال دعوة البهاء والباب - المطبعة الهندية – ١٩٣٥م.

❖ جلال شرف

٦١- دراسات في التصوف الإسلامي – دار الفكر الجامعي – الإسكندرية – ١٩٨٣م.

❖ د. جواد علي

٦٢- تاريخ العرب قبل الإسلام – مطبوعات المجمع العلمي العراقي – العراق – ١٩٨٣م

❖ جولد تسيهر

٦٣- العقيدة والشريعة في الإسلام

ترجمة وتعليق : د. محمد يوسف موسى، د. علي حسن عبد القادر، الأستاذ عبد العزيز عبد الحق – دار الكتب الحديثة – القاهرة ومكتبة المثنى ببغداد – ١٩٥٩م.

❖ جيمس فريزر

٦٤- الغصن الذهبي (دراسة في السحر والدين)

ترجمة د. أحمد أبو زيد – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر – القاهرة – ١٩٧١م.

(ح)

❖ د. حسن إبراهيم، د. طه شرف

٦٥- عبيد الله المهدي إمام الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد المغرب – مطبعة الشبكشي – نشر دار النهضة المصرية .

❖ د. حسن إبراهيم حسن

٦٦- تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي – ط٢ – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٨٢م.

❖ د. حسن الشرقاوي

٦٧- ألفاظ الصوفية ومعانيها – دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية ١٩٨٣م.

❖ د. حسن عاصي

٦٨- المنهج في تاريخ الفلسفة العربية – بيروت – ١٩٨٨م.

❖ الحمادي اليمني، (أبو الفضائل الحمادي . توفي في أواسط المائة الخامسة للهجرة)

٦٩- كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة – مكتبة نشر الثقافة الإسلامية- القاهرة – ١٩٣٩م.

❖ دى بور

٧٠- تاريخ الفلسفة في الإسلام

ترجمة : د. عبد الهادي أبو ريدة – دار النهضة – بيروت – ١٩٨١م .

(ر)

❖ الرازي، (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب، ت :٦٠٦ هـ)

٧١- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات - مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ١٩٧٦م.

٧٢- مفاتيح الغيب – دار الغد العربي – القاهرة – ١٩٩١م

٧٣- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

تحقيق طه عبد الرؤوف، مصطفى الهواري – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ١٩٧٨ م.

(س)

❖ السبكى،(عبد الوهاب بن على)

٧٤- طبقات الشافعية الكبرى - القاهرة - ١٩٤٨م.

❖ السراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ)

٧٥- اللمع – تحقيق وتعليق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور – دار الكتب الحديثة – القاهرة – ١٩٦٠م.

❖ السلمى، (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى، ت :٤١٢ هـ)

٧٦- طبقات الصوفية – تحقيق محمد شريبه – القاهرة – ١٩٥٣م .

❖ السهروردي، (أبو الفتوح يحيى بن حبشي بن أميرك، ت :٥٨٨ هـ)

٧٧- هياكل النور . تحقيق وتعليق د. محمد علي أبو ريان. مكتبة السعادة – القاهرة – ١٩٥٧م.

❖ السيوطي، (جلال الدين، ت : ٩١١ هـ)

٧٨- سهام الإصابة في الدعوات المستجابة – المكتبة الصوفية الإسكندرية – بدون تاريخ.

٧٩- الإتقان في علوم القرآن – ط ٢ – مطبعة المعاهد – القاهرة – ١٩٣٥م.

٨٠ – الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة

تحقيق : محمد عبد القادر عطا – دار الاعتصام – القاهرة – ١٩٨٧م.

(ش)

❖ د. شارل جينبيير

٨١- المسيحية نشأتها وتطورها – ترجمة : د. عبد الحليم محمود – دار المعارف – القاهرة – ١٩٨١م.

❖ د. الشافعي محمود

٨٢- المدخل إلى دراسة علم الكلام، ط٢، القاهرة، ١٩٩١م

❖ الشهرزورى، (شمس الدين)

٨٣- تاريخ الحكماء، تحقيق : عبد الكريم بوشويرب، ليبيا، ١٩٨٨م .

❖ الشهر ستاني،(أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم الأشعري، ت: ٥٤٨ هـ)

٨٤- الملل والنحل – دار المعرفة – بيروت – ١٩٨٣م.

٨٥- نهاية الإقدام في علم الكلام – تحقيق الفرد جيوم – مكتبة المثنى – بغداد – بدون تاريخ .

❖ الشيباني الشافعي

٨٦- تمييز الطيب من الخبيث – بيروت – ١٩٨٣م.

(ط)

❖ د. طاهر عبد المجيد

٨٦- من الفلسفة الإسلامية، منشورات الجامعية الليبية، ليبيا، ١٩٦٩م .

❖ الطبري، (أبو جعفر محمد بن جرير، ت : ٣١٠ هـ)

٨٨- تاريخ الأمم والملوك ط٤ – دار المعارف القاهرة – بدون تاريخ .

❖ طه أحمد شرف

٨٩- دولة النزارية أجداد أغاخان كما أسسها الحسن الصباح (زعيم الإسماعيلية في فارس) . دار النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٥٠م.

❖ د. طه حسين

٩٠- الفتنة الكبرى (على وبنوه) – ط ٩ – دار المعارف – القاهرة – ١٩٧٨ .

❖ الطوسي، (نصير الدين، ت : ٦٧٢ هـ)

٩١- رسالة الإمامة - طهران – ب. ت .

(ع)

❖ عبد الجبار، (القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدابادي، ت : ٤١٥ هـ)

٩٢- المغني في أبواب التوحيد والعدل ج٥.

تحقيق : محمود محمد الخضري.

مراجعة : د. إبراهيم مدكور

إشراف : د. طه حسين – الدار المصرية للتأليف والترجمة – القاهرة ١٩٥٨ م .

٩٣- شرح الأصول الخمسة – تحقيق : عبد الكريم عثمان ـ ط٢ – القاهرة – ١٩٨٨م .

❖ د. عبد الحليم محمود

٩٤- التفكير الفلسفي في الإسلام – ط٢- دار المعارف – القاهرة – ١٩٨٩م.

❖ د. عبد الرحمن بدوى

٩٥- شطحات الصوفية – مكتبة النهضة العربية – القاهرة – ١٩٤٩ م

٩٦- مذاهب الإسلاميين – بيروت – ١٩٧١ م .

❖ عبد العزيز الدرينى

٩٧- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى – مكتبة صبيح – القاهرة ١٩٥٤م .

❖ د. عبد الفتاح بركة

٩٨- الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية – مجمع البحوث الإسلامية – القاهرة – ١٩٥٤م .

❖ عبد القادر الجزائرى

٩٩- المواقف في الوعظ والإرشاد – مطبعة الشباب – القاهرة – ١٩١١م.

❖ عبد القادر الجيلاني

١٠٠- الغنية لطالبى طريق الحق – مكتبة الحلبى– القاهرة – ١٩٥٦م .

❖ د. عبد القادر محمود

١٠١- الفلسفة الصوفية في الإسلام (مصادرها ونظرياتها ومكانها في الدين والحياة)– دار الفكر العربي – القاهرة – ١٩٦٦م.

❖ عبد الكريم الجيلي، (ت : ٨٠٥ هـ)

١٠٢- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل – مكتبة صبيح، القاهرة، ١٩٦٣ م .

❖ عبد الكريم القشيري (ت: ٤٦٥هـ)

١٠٣- لطائف الإشارات – ط٢ – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٩٨١ م .

طبعة مصورة من الطبعة الأولى ١٩٧٢م .

١٠٤- الرسالة القشيرية

تحقيق د. عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف – دار الكتب الحديثة – القاهرة – ١٩٧٠ م .

١٠٥- شرح أسماء الله الحسنى

تحقيق وتعليق : أحمد عبد السلام الحلواني – مجمع البحوث الإسلامية – القاهرة – ١٩٦٨ م

❖ د. عبد المجيد الصغير

١٠٦- التصوف وعى وممارسة - المغرب – ١٩٩٩م .

❖ د. عبد المحسن الحسيني

١٠٧- المعرفة عند الحكيم الترمذي – دار الكتاب العربي – القاهرة – ١٩٦٨م .

❖ عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣ هـ)

١٠٨- اليواقيت والجواهر - مكتبة الحلبي – القاهرة ١٩٥٩م .

١٠٩- الكبريت الأحمر - مكتبة الحلبي – القاهرة – ١٩٥٩م.

١١٠- القواعد الكشفية - مكتبة الحلبي – القاهرة – ١٩٦٤

❖ عبد الوهاب النجار

١١١- قصص الأنبياء - مكتبة دار التراث القاهرة – بدون تاريخ

❖ علال الفاسي

١١٢- التصوف الإسلامي بالمغرب - الرباط – المغرب – ١٩٩٨ م

❖ د. علي سامي النشار

١١٣- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – ط ٤ – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٩م .

❖ عماد الدين الأموي

١١٤- حياة القلوب في كيفية الوصول إلى المحبوب – مكتبة المتنبي – القاهرة – بدون تاريخ (نسخة مصورة من نسخة المطبعة الميمنية بمصر ١٨٩٠م) .

❖ د. عمر فروخ

١١٥- تاريخ الجاهلية - دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٦٤م .

(غ)

❖ الغزالي، (أبو حامد، ت :٥٠٥ هـ)

١١٦- إحياء علوم الدين - دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٥٧م .

١١٧- تهافت الفلاسفة – تحقيق سليمان دنيا – مكتبة الحلبي – القاهرة – ١٩٥٨م .

١١٨- المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى – مكتبة القرآن – القاهرة ١٩٨٥م

١١٩- المضنون به على غير أهله (المضنون الكبير) – مكتبة صبيح – القاهرة – ١٩٦٤م .

١٢٠- المنقذ من الضلال – مكتبة الجندي – القاهرة – ١٩٧٣ م.

١٢١- الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل

تحقيق عبد العزيز حلمي - مجمع البحوث الإسلامية – القاهرة – ١٩٧٤م .

١٢٢- إلجام العوام عن علم الكلام – دار الكتاب العربي – بيروت – ١٩٨٥م .

(ف)

❖ الفارابي، (محمد بن طرخان الفارابى، ت : ٣٣٩ هـ)

١٢٣- آراء أهل المدينة الفاضلة القاهرة ١٩٥٠ .

١٢٤- الثمرة المرضية – ليدن – ١٨٩٠ م .

❖ د. فتحي محمد الزغبي

١٢٥- غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام ط١ – طنطا – ١٩٨٨م

❖ فلهوزن (يوليوس فلهوزن)

١٢٦- أحزاب المعارضة السياسية والدينية في الإسلام (الخوارج والشيعة)

ترجمة د. عبد الرحمن بدوي. ط٣- وكالة المطبوعات – الكويت – ١٩٧٨م

❖ د. فوزى محمد حميد

١٢٧- عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة – جمعية الدعوة – ليبيا – ١٩٩١م .

❖ الفيروز آبادي، (أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي، ت :٨١٦ هـ)

١٢٨- الجامع لأحكام القرآن - دار الغد العربي – القاهرة – ١٩٦٣م .

❖ القمي،(سعد بن عبد الله أبو خلف الأشعري، ت : ٣٠٢ هـ)

١٢٩- المقالات والفرق

تحقيق وتعليق د. محمد جواد مشكور – مؤسسة مطبوعاتي عطالي – طهران – ١٩٦٣م.

(ك)

❖ كارل بروكلمان

١٣٠- تاريخ الشعوب الإسلامية

ترجمة بنيه أمين، منير البعلبكي ـ ط ٩ – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٨٠م .

❖ الكاشانى

١٣١- اصطلاحات الصوفية – القاهرة – ١٩٩٢م.

❖ كاشف الغطاء (الشيخ محمد الحسين)

١٣٢- أصل الشيعة وأصولها - ط٩- بيروت – ١٩٥٦م .

❖ د. كامل حسين

١٣٣- طائفة الدروز (تاريخها وعقائدها) – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٢ م .

❖ د. كامل مصطفى الشيبي

١٣٤- الصلة بين التصوف والتشيع ط٣- دار الأندلس – بيروت – ١٩٨٢م.

❖ الكلاباذي،(أبو بكر محمد بن إسحاق، ت : ٣٨٠ هـ) .

١٣٥- التعرف لمذهب أهل التصوف ط٢ – مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة – ١٩٨٠م.

❖ الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، ت : ٢٥٢هـ)

١٣٦- الرسائل الفلسفية – تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة – القاهرة – ١٩٥٠م .

(ل)

❖ لوي ماسنيون

١٣٧- شخصيات فلقة في الإسلام – ترجمة د. عبد الرحمن بدوي ط٣- وكالة المطبوعات الكويت -١٩٧٨م .

(م)

❖ مالك بن أنس

١٣٨- الموطأ - القاهرة – ١٩٥٢م

❖ د. محسن عبد الحميد

١٣٩- حقيقة البابية والبهائية ط٢- المكتب الإسلامي – بيروت- ١٩٧٥م .

❖ الإمام محمد أبو زهرة

١٤٠- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد والمذاهب الفقهية – دار الفكر العربي – القاهرة – بدون تاريخ .

١٤١- محاضرات في النصرانية – دار الفكر العربي – القاهرة – بدون تاريخ .

❖ د. محمد البهي

١٤٢- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - ط٦- مكتبة وهبة – القاهرة – ١٩٨٢م .

❖ محمد تقي الحكيم

١٤٣- الأصول العامة للفقه المقارن، ج١- دار الثقافة – بيروت- ١٩٦٣م .

د. محمد جابر عبد العال

١٤٤- حركات الشيعة المتطرفين ـ ط٢ – دار المعرفة القاهرة – ١٩٦٧م .

❖ د. محمد جواد مغنية

١٤٥- معالم الفلسفة الإسلامية - منشورات دار الكتاب الإسلامي

❖ الشيخ محمد الخضر حسين

١٤٦- البابية والبهائية - مجمع البحوث الإسلامية – القاهرة – ١٩٨٣م

❖ د. محمد عبد الله عنان

١٤٧- الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية ـ ط٣- مكتبة الخانجي – القاهرة – ١٩٨٣م

❖ د. محمد علي أبو ريان

١٤٨- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٠م .

١٤٩- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ـ ط٢- دار الطلبة العرب – بيروت – ١٩٦٩م .

❖ د. محمد كامل حسين

١٥٠- طائفة الإسماعيلية – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٥٩م

❖ د. محمد مصطفي

١٥١- رسالة الشيخ محي الدين بن عربي إلى الشيخ فخر الدين الرازي – دار الطباعة المحمدية – القاهرة – ١٩٧٨م .

❖ د. محمد المظفر

١٥٢ - عقائد الإمامية – القاهرة – ١٣٨١ هـ .

❖ د. محمد غلاب

١٥٣- الفلسفة الشرقية – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة – ١٩٣٨م .

❖ محمود أبو الفيض المنوفي

١٥٤- كتاب الوجود – المكتبة الفيضية – القاهرة – بدون تاريخ

❖ محمود البشبيشي

١٥٥- الفرق الإسلامية - المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ١٩٢٣م

❖ مراد وهبة

١٥٦- المعجم الفلسفي ـ ط٣- القاهرة – ١٩٧٩م .

❖ المسعودي،(أبو الحسن علي بن الحسين، ت: ٣٤٦ هـ) .

١٥٧- مروج الذهب

تحقيق : محمد محي الدين ـ ط٥- دار الفكر – بيروت – ١٩٧٣م

❖ مسلم، (أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، ت: ٢٦١ هـ) .

١٥٨- صحيح مسلم - مكتبة عيسى الحلبي – القاهرة – ١٩٥٥م .

❖ د. مصطفى غالب

١٥٩- تاريخ الدعوة الإسلامية– دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٥٣م

❖ المقريزى

١٦٠- عجائب الآثار (الخطط) – القاهرة – ١٩٥٣

❖ د. موريس بوكاى

١٦١- القرآن والتوارة والإنجيل والعلم – جمعية الدعوة – ليبيا- ١٩٨٣م.

❖ الموسوي، (شرف الدين الجعفري الموسوي، ت :١٣٧٧هـ)

١٦٢- المراجعات – مؤسسة الوفاء بيروت – ١٩٨٣م .

(ن)

❖ نجم الدين كبرى، (أحمد بن عمر محمد ت ٦١٧هـ)

١٦٣- فوائح الجمال وفواتح الجلال

دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان -دار الصباح – فرع القاهرة – ١٩٩٣م .

❖ النوبختي،(الحسن بن موسى المتوفى أواخر القرن الثالث هجري)

١٦٤- فرق الشيعة ـ ط النجف – ١٩٣٦ م .

❖ النووي، (يحيى بن شرف الدمشقي، ت: ٦٧٦ هـ)

١٦٥- بستان العارفين - إدارة المطبعة المنيرية – القاهرة – ١٩٣٠م.

١٦٦- رياض الصالحين - المكتبة التوفيقية – القاهرة ١٩٨٥م .

❖ النيسابوري، (أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم، ت : ٤٠٥ هـ)

١٦٧- المستدرك على الصحيحين - نسخة مصورة عن طبعة حيدر أباد الدكن بالهند ١٩٢٦م

❖ نيكلسون، رينولد ألين

١٦٨- في التصوف الإسلامي

ترجمة: د. أبو العلا عفيفي– القاهرة – ١٩٤٧م .

(هـ)

❖ الهجويرى، (أبو الحسن علي بن عثمان، ت : ٤٦٦ هـ)

١٦٩- كشف المحجوب

ترجمة وتعليق : د. إسعاد عبد الهادي قنديل – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – ١٩٧٥م .

❖ هزتى، مايرهوف، كروس

١٧٠- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية

ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي – ط٤ – الكويت – ١٩٨٠ .

(ي)

❖ يوسف كرم

١٧١- تاريخ الفلسفة اليونانية – بيروت – بدون تاريخ

❖ عدد من المتخصصين

١٧٢- المنجد في اللغة والأعلام ـ ط٣٣ – بيروت – ١٩٩٢ .

١٧٣- دائرة المعارف الإسلامية – ط٢- طبعة الشعب – القاهرة – ١٩٦٩م.

تنسيق وإخراج

صفاء نمر البصار

هاتف: 079 6507997

safa_nimer@hotmail.com